

مَقَالَاتُ الْفِكْرِ الْفَلَسَفِيِّ الْمَعَاصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سويت - الإسكندرية
ت: ٤٨٣٠١٦٣

أهدأء 2005

أ.أ. عبأس عبأ الحمفأ

أامعة الإسأأأأأ

مَقَالَاتُ افْكَرِ الْفَلَسَفِي الْمَعَاصِرِ

دكتور
عبد الوهاب جعفر
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٨٨

دار المعرفة الجامعية
٤٠ بنى سويف - الإسكندرية
٤٨٣٠١٦٣



الفصل الاول : حقيقة التفكير الفلسفى ومكانته

تمهيد :

- معنى الكلام الفلسفى .
- الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية .
- مصادر الفكر الفلسفى .
- الفلاسفة والمجتمع .
- تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف .
- الفلسفة والإغتراب .
- حال الإنسان المعاصر .

الفصل الثانى : الخلفية الفلسفية للعلوم الانسانية والطبيعية

- مقدمة عن دور الإيديولوجيات والفلسفات السائدة .
- طبيعة العلوم الإنسانية .
- الأسس الإبستمولوجية للعلوم الإنسانية والطبيعية .

الختامة :

المصادر :

والفلسفة ليست مقالا غامضاً يقتصر فهمه على الخاصة من المثقفين دون العامة .
ويخطئ من يظن أنها تبتعد تماماً عن الواقع وعن الحياة اليومية . فالفيلسوف هو
المُرشد الذكي الذي يعيننا بكل ما يملك من صفاء الفكر على إدارة شئوننا الخاصة
والعامة في هذا العالم الملبوس الذي نعيش فيه .

ومع ذلك فإذا إتصفت لغة الفيلسوف بصعوبة خاصة تميزها عن لغة العلم
أو لغة العامة ، فإن مرد ذلك إلى ما يواحه الفيلسوف نفسه من صعوبة تتلخص
في البحث عما يعطى الوجود معنى أو قيمة وتتضاعف هذه الصعوبة باستخدام
عبارات اللغة وكتابتها لما في ذلك من قصور وضعف .

وقد اعترف الفيلسوف ديكارت بقصور لغة العامة في عبارة وردت في كتاب
« التأملات » ، يقول :

« إن الواجب على من تكون بغية الإرتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة
أن يتورع عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي ابتدعتها العامة مضافات للشبهات ومواطن
للشك » (١) .

وقد اعترف الفيلسوف هنري برجسون أيضاً بقصور اللغة بوجه عام في
التعبير عن موضوعات ميتافيزيقية مثل الروح أو الحرية أو حتى الحياة الشعورية .
يقول في كتاب « الفكر والمتحرك » :

« التحليل اللغوي هو التعبير عن الشيء بما ليس هو : ومن هنا فإن كل تحليل
إن هو إلا ترجمة رمزية .. والتحليل يضاعف من وجهات النظر حول الموضوع

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى » ، ترجمة الدكتور عثمان أمين

(مطبعة الأنجلو سنة ١٩٥١) ، ص ١٠٥ .

الذي يدور حوله آملا من وراء ذلك أن يكمل صورته الناقصة وهو ينوع رموزه
العديدة ، قاصداً من وراء ذلك أن يتم ترجمة كتبها أن تظل دائماً
قاصرة ، .

وما تقدم يتبين لنا أن صعوبة اللغة الفلسفية مصدرها صعوبة الموضوعات
المدرسة التي تتكشف للفيلسوف بالحدس ويتعذر عليه التعبير عنها باللغة .

ومهما كان من أمر الصعوبات التي تواجه الفلاسفة فإنهم حقاً مرشدون
أذكياء يكتشفون أماناً طرقات جديدة لابتداء بما لدينا من عادات ومعارف .

والفيلسوف قلباً يعدنا بشيء على الرغم من أنه يحثنا دائماً على إتباعه غير أنه
ينبغي الاعتراف بما نحس به من متعة لما يبذل هو من جهد في اكتشاف آفاق
جديدة .

الفيلسوف الحق إذن لا يعد بشيء سوى يبذل الجهد نحو تحقيق نسق فكري
معين . وهو في هذا يشذ عما درج عليه السواد الأعظم من الناس في عصرنا
هذا ، حيث لا يبذل الإنسان أي جهد إلا لتحقيق غايات مباشرة وملبوسة .
ولهذا تجرأ البعض على القول : « إن مثل الفيلسوف هو كمثل من يسكب الفراغ
في فراغ ، .

وهذه النظرة خاطئة سواء فيما يختص بمنهج الفلاسفة أو مضمون مقالهم أو
غايتة . ومع ذلك ، فإننا نجد من لا يتردد في طرح هذا التساؤل :

هل نحن بحاجة للفلاسفة في عصر العلم ؟ وهو تساؤل ساذج يكاد يتطابق في
صورته مع تساؤل مماثل هو : لم « الجياد » في عصر السيارات ؟ إذ طالما أن
بإمكاننا أن نوفر السيارات فنحن في عصر السيارات . صحيح أنه في المناطق

السياحية يطيب للسائح أن يتنزه بعربة يحبرها جواد . والعربة هنا ليست وسيلة موصلات بقدر ما هي وسيلة ترفيه تذكر السائح بما كان يستخدمه الأقدمون لتقلاتهم وتشعره بأنه فعلا في أجازة لا يتقيد بالزمن ولا يحتاج لوسيلة انتقال سريعة . ولكن هل إقتضرت وظيفة الفلسفة على مجرد الترفيه ؟ وماذا عن المسيرة الفكرية التي يقودها الفيلسوف ؟ هل هي مركبة تثير الغبار وتحدث الهنجيج وتعطل المرور وعليها بالتالي أن تنسحب من الطريق لكي لا تعطل أولئك الذين يعرفون — على وجه التحديد — مقاصدهم ويسعون فعلا إليها ؟

إن الذين لا يكثرثون بالفلسفة عندما يتحدثون عن الحكمة أو عن التأمل أو عن الميتافيزيقا لا يتخذون جميعاً من الفلسفة نفس الموقف العدائي الصريح ، غير أنهم جميعاً على ثقة من أن الغالبية العظمى من المفكرين تقف إلى جانبهم خصوصاً أولئك الذين يتحدثون عن « بدائل تملأ الفراغ الذي شغلته الفلسفة طويلاً » . وهي بدائل مثل علم السياسة والاثنولوجيا وسائر العلوم الإنسانية .

ونحن لا ننكر ما لهذه البدائل من منفعة ، وإن كنا ننكر الزعم بأنها تحل محل شيء غير نافع .

وربما كان سبب عدم الإكتراث بالفلسفة هو إختفاء الانساق الفلسفية الكبرى القادرة على تجديد نظرتنا للإنسان والعالم منذ وفاة الفلاسفة الكبار من أمثال هيجل سنة ١٨٣١ وماركس سنة ١٨٨٣ .

ويشير جان بول سارتر إلى هذه النقطة في كتاب « نقد العقل الجدلي » فيقول :

« إنه لمن الواضح أن عصر الخلق الفلسفي نادرة جداً إذ من الممكن القول أنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها

بأسماء مشهورة : عصر ديكرت وجون لوك ثم عصر كانط وهيجل وأخير عصر كارل ماركس ، (١) .

ويقول سارتر عن الماركسية في نفس الكتاب :

« إن التجزؤ على مجاوز الفكر الماركسي هو — على أسوأ الفروض — عردة إلى ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها إكتشاف لتفكير متضمن أصلا في الفلسفة التي ظن المفكر أنه يجاوزها ، (٢) .

ويخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة فيقول :

« إن المثقفين الذين أتوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيئة النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، واتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء لا يمكن أن نتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم استغلوا المجال الفلسفي السائد واستقصوا دقائقه ، وتمسكوا من تعالية بعض ما شيدوه ، وثقى لهم أن يحدثوا فيه بعض التغييرات الداخلية ؛ غير أنهم ما زالوا يعتدون بتفكير الكبار الذين قصصنا نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطاعة ، هو الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم (وخلقهم) . هؤلاء الرجال النسبيون إقترح أن يسموا إيديولوجيون . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فإنني اعتبرها إيديولوجيا . إنها نسق طفيلي يعيش على هامش المعرفة ،

(1) SARTRE J.P. : “ Critique de le Raison Dialectique ” ,
(GALLIMARD, 1960), p.17.

(2) Ibid.

كان قد نعارض معها أول الأمر ، وهر اليوم يحاول أن يتكامل معها ، (١) .

ويظهر لنا من أقوال سارتر أنه لا يستبعد ظهور مفكرين كبار بعد كارل ماركس . وحقاً شهد تاريخ الفلسفة ظهور برجسون وكيرك جارد وهو سرل ووليم جيمس وآخرين ، كما شهد تجديد المنهج الفلسفي عند أصحاب الفينومينولوجيا ورواد « الامبيريقية المنطقية » .

ومن المعروف أن الأبحاث الخاصة بالمنهج الفلسفي تؤدي إلى الخروج من مجالها الخاص كي تنطرق إلى موضوعات ميتافيزيقية عن العالم وعن الإنسان وعن معنى الأشياء وهي في خروجها هذا إنما تسلك واحداً من ثلاثة طرق :

(١) فهي إما أن تشيد فلسفة خاصة تفرز بدورها إيديولوجيا معينة .

(٢) وإما أن تستعير أساسها من نسق أو أنساق فلسفية سابقة عليها .

(٣) أو أنها تتخذ من المجتمع الذي تعيش فيه المصدر الأساسي لما تصدره من أحكام على الأشياء والأحياء . (راجع أيضاً البنيوية في الأثرولوجيا للدواف ص ص ١٥٢ — ١٥٣) .

ولما كان الطريق الأول مستبعداً تماماً بشهادة سارتر في أقواله سالفة الذكر ، فقد ظهر لنا في الفكر المعاصر أن الإيديولوجيات تستعير مبادئها فعلاً من أنساق سابقة ، فأخذت في الضعف والاضمحلال يوم بعد يوم وأصبحت عاجزة لعدم وجود فلسفة خاصة بها وأيضاً بسبب غموض الواقع كما سيأتى بيانه . ونلاحظ أن هذا الغموض هو الذي يجعل من الصعب تبرير النظرة السائدة أو السلوك الغالب . وفي هذه الحالة يبدو أنه من المتعذر القول بأننا نحن الذين

(1) Ibid.

تفسر الكون الذى نعيش فيه ، ذلك لاننا على الاخرى ، نتوافق معه ، ونخضع لقيادته .

وهنا تتطابق اسباب الحياة مع عادات الحياة اليومية .

ونلاحظ أن هذه الواقعية لا تثير أى مشكلات خصوصاً وأن النفس قد قبلت أن تنزه عن أى نقد كما قبلت الخضوع للروتين اليومي أو رتابة الحياة اليومية وما تتميز به من بساطة . فأصبحت بذلك قاب قوسين أو أدنى من الموت .

معنى الكلام الفلسفى :

من خصائص الكلام الفلسفى أنه لا يقدم صيغاً معرفية صالحة لأن تطبق فى أى موقف أيا كان . والمقصود بالصيغ المعرفية القضايا الكلية أو القرائن العامة التى يستخلصها العلم . وهنا يتميز الكلام الفلسفى عن الكلام العلمى ، فالاول يتصف بالفرد والذاتية والثانى يتصف بالعمومية .

والكلام الفلسفى أيضاً هو الكلام الذى ينظر إلى الواقع من خلال عكس أو معيار يختلف عن المايير المعتادة فى الحياة اليومية .

وأخيراً فإن الكلام الفلسفى إنما يعبر عن التوغل بقوة النظرة الذاتية إلى أعماق الواقع بهدف إحداث تغيير (ولو طفيف) فى العلاقات الكامنة فيه . (أى تغيير العالم بتفسيره) .

والفلسفة بمعناها العام هى كل ما يبرر ما أقوم به من إختيار وسط بدائل وممكنات عديدة ألقاها فى ظروف مختلفة . وهذا يعنى أن الإختيار ليس عملية بسيطة بل هو عملية معقدة يكن ورامها بمحسوس ما لدى الإنسان من إتجاهات ورغبات ومواقف . وهذا يعنى أيضاً أن لكل إنسان فلسفة .

وإذا كان الاختيار يفترض إستخدام العقل كما يفترض حرية الإرادة ،
فلذا فإن محرك الفكر الفلسفي هو الحرية والعقل . ومن هنا فإن الفلسفة هي الإنجاز
ذاتي يعتمد على الحرية والعقل ، ويستخدم كلمات اللغة في التعبير عن هذا
الإنطلاق .

والتفكير الفلسفي الحق هو الذي يحمل طابع الإبداع والتفرد . أو بعبارة
أخرى هو الذي لا يكون تكراراً لتفكير آخر سابق عليه . ومن هنا كان لا بد
أن يختلف الفلاسفة فيما بينهم ،

وكان الفيلسوف الألماني د. ليبنتز ، يتحدث عن هذا الاختلاف فيقول :
« إن الفلاسفة هم أشبه بالمتفرجين داخل ماحب لكرة القدم حيث ينظر كل متفرج
إلى اللاعبين من زاوية الخاصة التي لا يشاركه فيها أحد ، . وهكذا كانت المعرفة
الفلسفية هي معرفة للحقيقة من زاوية لا يشترك فيها أثنان .

ويمكننا أن نفهم التعدد الفلسفي (أو إختلاف الفلاسفة) كتعبير عن تعدد
إمكانات الاختيار ، وهذه الأخيرة يمكن أن تتناقض فيما بينها دون أن تحطم
بعضها بعضاً .

إن تعدد الأنساق الفلسفية لا يمكن أن يكون عقبة أمام فهم الفلسفة فيها عميقاً
— بل على العكس — نجد أن هذا التعدد هو نقطة الارتكاز التي تميز بين الفلسفة
والعلم من حيث أن الفلسفة هي نمط للفكر ينصب على واقع يختلف عن الواقع
اليومي ولا يخضع له .

وإذا كان لا بد من إختلاف الفلاسفة فيما بينهم لإختلاف المنظور أو الزاوية
التي يهتم بها كل منهم في دراسته وتأملاته ، فإنه مع ذلك يخطئ من يظن أن
النظرة التركيبية لدى الفيلسوف في رؤيته للعالم إنما تنشأ إبتداءً من حدس ذاتي

يتصف بالخصومية والجزئية ويتعذر بسببه إلتقاء الفلاسفة أو التواصل بين
الذوات . ويتكشف خطأ هذا الظن من أن الفيلسوف الحق لا يستهدف
بالضرورة توصيل فكره إلى الآخرين . ونلاحظ أن مسألة صعوبة التقاسم
الفلسفي أو تعذر إتفاقهم لا ترد إلى المقتال الفلسفي من حيث هو ولا تنشأ عن
إختلاف ملبوس في المعنى أو في قيمة البراهين ، بل تنشأ عن « قصد » الفيلسوف
أو الهدف ، الذي يرمى إليه . وهذا القصد أو الهدف هو المحور الذي يلتف حوله
الفكر الفلسفي .

ويتبين عما تقدم أن الفلاسفة تختلف مقاصدهم على الرغم من دوام التواصل
بينهم ، أي أنهم يتواصلون حق وإن كانوا مختلفين .

الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية :

الحقيقة العلمية تتصف بأنها موضوعية أي أنها تتعلق بأشياء خارجة عن الذات
ولا تفصح إلا عن وقائع العالم الخارجي . أما الحقيقة الفلسفية فإنها ليست مستمدة
من العالم الخارجي بل إنها تبحث عن قيمته ومعناه وعمله ، أي أنها تضيف إلى
العالم الخارجي ما ليس فيه ومن ثم فهي معرفة إيجابية وليست سلبية وإن كانت
مع ذلك تتصف بالذاتية لأنها تتصل بفكر الفيلسوف وبذاته . والحقائق الفلسفية
ترتفع مرتبتها عن مرتبة الحقائق العلمية لأنها تضيء تلك الحقائق الأخيرة بأن
تجعلها أكثر معقولة . وهكذا ينتصر المثالي على الواقعي والروح على المادة
والذات على الموضوع بحيث يبدو الإنسان في مستوى أرفع من العالم الذي
يحيط به .

وإذا كان من الممكن القول بأن الحقيقة العلمية هي غير اليقين بها (لأن هذا
الأخير يستمد من البرهان على تلك الحقيقة سواء أكان هذا البرهان تجريدياً أو

«رياضياً إستنباطياً» ، فإنه في الفلسفة نجد أن اليقين ملابس للحقيقة وينبثق عنها كما ينبثق الضوء عن الشمس . والحقائق التي يصاحبها اليقين بما تسمى حدسية ، والحدس هو المعرفة المباشرة التي لا تحتاج إلى برهان أو هو الإتصال المباشر بين الإنسان العارف وبين الشيء المعروف أو بعبارة مختصرة - كما يقول البعض - هو إتحاد العارف بالمعروف . وليس هذا معناه أن المعرفة الفلسفية كلها حدسية ، فالملاسقة يستخدمون الأدلة ويلجأون إلى البراهين غير أنهم في هذا إنما يعمدون إلى تبرير الحقائق للآخرين بعد أن تكون قد تكشفت يقيناً أمامهم . وفي هذا يقول أحد المفلسفة المعاصرين هو « بردايايف » : Berdyayev

« إنني لا أبرهن الحقائق الفلسفية لنفسى وإنما أبرهنها للآخرين فقط » .

ويبدو أن كل فلسفه من الفلسفات إنما تقوم على طائفة من الحدوس الأولية . ويرى « برجسون » أن كل فلسفه هي صادقة فيما تثبته من حدوس أولية وباطلة فيما تكذبه من حدوس الآخرين ؛ ذلك لأن كل فيلسوف إنما يرى العالم من زاويته الخاصة التي لا يراه منها غيره كما سبق أن بينا (١) .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن أى فيلسوف لا يمكنه الإدعاء بأنه ترصل إلى الحل النهائي للمشكلة موضوع البحث ، إذ أن كل ما يأمله هو أن يشعر القارئ بأن هناك مشكلة هامة تتطلب منه المساهمة بعقله وفكره . وهو يأمل أيضاً أن يكون في عرضه الفلسفى قد حفز الآخرين كي يدلوا بدلوهم في خضم المناظرات الفلسفية . ومن هنا فإن نقطة البداية عند القارئ لا يمكن أن تكون الانساق الفلسفية وما تقدمه من « حقائق » ، بل « المقترحات القصدية » التي تعرض كمجال للإختيار .

(١) لزيادة الإيضاح بخصوص هذه النقطة راجع :

« البنيوية بين العلم والفلسفة » للبوانف (ص ص ١١٩ — ١٥٦) .

ونخلص بما تقدم إلى أن النسق الذي يقدمه أى فيلسوف لا يتضمن الدعوة إلى اتباعه بطريقة سلبية ، بل هو على الأحرى دعوة من أجل مساهمة إيجابية لفتح آفاق جديدة .

والفكر الفلسفى يقيم بماله من أصالة وما يتصف به من صرامة البرهان ودقته . فتقييم أى عمل فلسفى لا يكون إذن بإصدار أحكام بالصواب أو الخطأ ، لأن ما يهمنا هو قصد المؤلف كما سبق أن بينا . فالفيلسوف هو الذى يحدد الموضوع الذى قصد إليه . وكل ما يطلب منه هو أن يكون وفيا لمقاصده وأن يكون صارما فى استخدام المنهج الذى رسمه لنفسه وأميناً فى سرده لوقائعه ، وهكذا يظهر أن مسألة الموضوعية ، ليست بذات أهمية فى الفكر الفلسفى .

ومن اليسير أن نفهم مصدر القلق لدى أولئك الذين يشيرون مسألة الموضوعية ، فى الفلسفة . فالموضوعية هى من المصطلحات الرائدة فى عصر العلم ، وهى التى انبثقت عنها التساؤل عن أزواج من التقابل بين (الصحيح والزائف) ، بين (الواقعى والوهمى) ، بين (اليقضى والظفى) .

مصادر الفكر الفلسفى :

المصدر الأول هو التمجيد والاندھاش . وقد أشار إليه د أفلاطون ، و د أرسطو ، . وإذا كان الفكر فى البداية يندھش لحركات الأجرام فى السماء كما يندھش لغرائب الأشياء فإنه سرعان ما يتسدرج بعد ذلك إلى التساؤل عن الوجود فى مجموعه وعن العلاقة الجدلية بين الإنسان والعالم .

المصدر الثانى هو الشك . فإذا كانت الدهشة تؤدى إلى المعرفة العلمية والفلسفية ، فإن تكدم المعلومات والمعارف قد يترتب عليه الشك فيها أو فى بعضها وهذا بدوره يتطلب زيادة التأمل والبحث والتنقيب حتى نصل إلى اليقين .

الشك إذن ملائق للمعرفة وملازم لها ، ونحن لا نقصد به الشك المطلق الذى لا
يؤدى إلى يقين كما كان الأمر عند « بيرون » ، المعاصر لـ « أرسطو » ، بل نقصد
به الشك كتمحيص للمعارف وكبحث لمواطن القوة التى يستند إليها الميقين .
وهكذا فعل « أفلاطون » ، حين أقر « هيراقليطس » ، على أن العالم فى تغير مستمر
ثم حدثنا عن عالم للبلل أو المعانى الدائمة التى لا يتطابق إليها الشك ، والتى تضمن
للعلم يقينه وموضوعيته . وهكذا أيضاً فعل « ديكارت » ، الذى وجد نفسه أمام
معارف عليية وفلسفية أبلاها القدم والتقاليد الأعمى طوال العصور الوسطى
فوضعها جميعاً موضع الشك ثم خرج من الشك بطريقة منهجية ومتدرجة إلى اليقين
فى العلم والميتافيزيقا . وهناك أمثلة أخرى عديدة من تاريخ الفلسفة تبين لنا أن
كل فلسفة عظمى إنما تتضمن فى أعماقها جانباً من الشك .

المصدر الثالث هو شعور الإنسان بعجزه وضعفه وقلقه على مصيره . وقد رأينا
أن الدهشة والشك يتجهان بالإنسان إلى خارج ذاته وينصبان على موضوعات العالم
الخارجى . غير أن الإنسان الذى يلتفت حول ذاته سرعان ما يكون فلسفة
المعرفة من نوع جديد .

وقد قامت الفلسفة الرواقية مثلاً على الكشف عن مواطن الضعف فى الإنسان
واستهدفت البحث عن طريق السعادة . وفى هذا يقول الفيلسوف الرواقى
« ابكتيتروس » : « أن نشأة الفلسفة إنما ترجع إلى الوعى بمواطن الضعف عند
الإنسان وتعلنا الفلسفة كيف نتجو بأنفسنا بعد أن ترشدنا إلى سبيل الخلاص .
والسعادة الرواقية تتلخص فى عدم التعارض مع ضرورات الطبيعة ، وقبول
ما يفرضه علينا القدر ، والتخلص من الحياة إذا زادت الآلام والكوارث . »

وقد قامت الفلسفات الوجودية فى العصر الحديث على النظر فى الإنسان

وفي ظروف حياته ومصيره . ففردى « كارل جاسبرس » مثلاً يقول أن حياتنا العادية التي تتصف بتعاقب الحالات والإحساسات والأحداث يمكننا أن نسيطر عليها بما نتخذه من قرارات أو ما نقوم به من أعمال . غير أن هناك حالات قصوى تفرض علينا فرضاً مثل الألم والقلق والخوف والضعف والشيخوخة والموت ، وهي حالات يصعب علينا أن نتحاشاها فنبشأ عنها الفيلسوف . وبين « كارل جاسبرس » أنه بإزاء هذه الحالات القصوى يتصرف الإنسان في إنجازه : فهو يحاول السيطرة على عالمه وعلى مستقبله بالعلم والتكنولوجيا وتنظيم المجتمع وإذا تمذر عليه تبيد الخوف والقلق فإنه يتجه نحو الفيلسوف . وعندئذ تنبع الفلسفة من وعينا الشديد بأننا دائماً مهددون من كل جانب ، فيهدف التفكير الفلسفي إلى ترويض النفس على الزهد في المحسوسات والتعلق بعالم الروح .

الفلسفة والاجتماع :

وعلى الرغم من أن الفلاسفة لم تحظ بمهابة المجتمع لها في أى عصر من العصور كما كان الحال بالنسبة للدين الذي قامت من أجله الحروب أو العلم الذي تخصص له الاعتمادات والمعامل ، إلا أن الفلسفة قد أثرت مع ذلك في نظرة المجتمع إلى الأشياء وفي أساليبه الفكرية والمعيشية وأيضا في نظمه الاقتصادية .

فنحن مثلاً لا نستطيع أن نفهم حضارة القرن السابع عشر التي غلب عليها الطابع الهندسى والرياضى دون أن نفهم فلسفة « ديسكارت » التي أثرت حتى في بناء القصور وتأسيس الحدائق . كذلك لا نستطيع أن نفهم الثورة الفرنسية التي فادت بتطبيق حقوق الإنسان دون أن نرجع لأفكار الفلاسفة مثل « فولتير » و « جان جاك روسو » وغيرهم . وأيضا كانت الثورة الروسية تطبيقاً لأفكار « كارل ماركس » ، وكانت الحروب التي خاضها الشعب الألماني في العصر الحديث تطبيقاً لفلسفة الألماني « هيجل » الذي اعتبر تطور التاريخ تطوراً للفكر الإلهى الذى أراد أن يكون الشعب الألماني مبدءاً للشعوب .

تعريف الفلسفة ووظيفة الفيلسوف

إن تعدد المذاهب الفلسفية واختلاف مقاصد الفلاسفة من شأنه أن ينعكس على تعريف الفلسفة ذاته وأيضاً على تعريف الفيلسوف ؛ ذلك لأنه ربما لم يكن هناك إجماع الآن حول وظيفة الفيلسوف ، وحتى لو تحقق هذا الإجماع مستقبلاً فإنه لن يكون مانعاً من دخول مضامين جديدة تستجيب لنداءات كل عصر وظروفه .

وربما كان من الأسهل أن نتساءل عن الإنسان « الفيلسوف » ، من هو ؟ وإذا كانت الإجابة : أنه الإنسان الذي توصف مواقفه أو اتجاهاته بأنها فلسفية ، عندئذ يصح القول بأن جميع الناس فلاسفة لأن كل إنسان يحتفظ بنظرة ذاتية وخاصة للأمور رغم تفاوت دقة النظرة واختلافها باختلاف الأفراد ؛

وإذا قيل أن الفلاسفة هم المتخصصون أكاديمياً في الفلسفة ، فإن ما يتبادر إلى الذهن أولاً هو وظيفة مدرس الفلسفة . غير أنه إذا كان هناك اتفاق على مفهوم هذه الوظيفة فإنه لمن الخطأ الظن بأن لفظ فلسفة هو الذي يعرف الوظيفة إذ أن هذه الأخيرة واضحة المنهوم في حين أن لفظ فلسفة يظل صعب التحديد . وذلك على عكس سائر المهن الأخرى سواء أكانت مهناً قانونية أو طبية أو غير ذلك .

ويرى البعض أن الفيلسوف هو الإنسان الذي يعبر عن رؤيته للعالم ابتداء من نسق معين من القيم . ونسأل : هل يقدم هذا التعريف محكاً أو مدياراً يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ؟ ونلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال هي نعم لأول وهلة ولا إذا أمعنا النظر لسببين :

أولاً - أن المحك الذي يقدمه هذا التعريف هو محك زائف . فنحن نسنى

بالحك وسيلة للتمييز بين الاشياء أو العناصر كأن يكون هناك صفة «-يزة مثلا
تفرق فئة عن بقية الفئات أو شيء عن بقية الاشياء .. ونرى أن هذا التعريف
لا يمكننا من التمييز بين الفيلسوف وغير الفيلسوف ، إذ أنه من المتعذر الزعم
بأن هناك إنسانا يعيش دون قيم أو على الأقل دون أحكام مسبقة . ويترتب على
ذلك إذن أن لكل إنسان فلسفة أو أن كل إنسان فيلسوف !

ثانيا — لا يمكن القول بأن الفلسفة هي مجرد نسق من القيم لأن هذا القول
لا يوضح مضمون التفلسف ، فالتفلسف عمل فريد يتصف بالذاتية ويختلف من
آخر لآخر . وإذا قال قائل : « إن الفلسفة هي هذا النسق من القيم الذي يحكم جميع
أفوالنا وتصرفاتنا » ، فإن في هذا إشارة إلى مبدأ يراد تطبيقه في جميع الحالات ولدى
جميع الأشخاص وهو ما يخالف طبيعة التفلسف .

الفلسفة إذن لا تنحصر في امتلاك نسق من القيم يطبق على جميع ما يطرأ من
مشكلات .

يتضح عما تقدم أنه من المتعذر تحديد الفلسفة بنفس الدقة التي يتحدد بها
تخصص الطبيب أو رجل القانون مثلا . ويتبين ذلك من موقف الفيلسوف
الوضعي أو التجريبي أو الماركسي . فالفيلسوف الوضعي يؤمن بعدم جدوى
الميتافيزيقا . والتجريبيون المطلقيون (أصحاب حلاقة فيينا) يشبهون أن قضايا
الفلسفة تنجرد من المعنى لأنه يتعذر التحقق من صدقها وفق معايير ما يسمونه
التحقق العلمي . والماركسي يرد الفلسفة إلى « برجاسية » ، سياسية وإقتصادية تستند
إلى علم الاجتماع . أما التحليليون الإنجليز الذين يملكون اللغة بهدف توضيحها
فإنهم يزعمون بأن كل ما يقال أو يكتب ينبغي أن يخضع لتواعد محددة وإلا فإنه
لا قيمة له . ويضاف إلى كل ذلك أن أي فلسفة لا معنى ولا قيمة لها إلا إذا تم

لإقتناعنا بها أى تزكيتها والإلتزام إليها . ونلاحظ أن الفيلسوف نفسه قد يعرض
لنسق القيم المخالف له بصورة مشروعة عندما يطبق عليه معايير هو . وخير مثال
لذلك أرسطو في عرضه لأفكار السابقين عليه .

وعلى الرغم من صعوبة تحديد المجال الفلسفى ، وعلى الرغم من تسليمنا بأن
معظم مجالات المعرفة ينبغى أن تخضع لمعايير ، فإن هذا لا يعنى أن المجالات التى
لا تخضع لمعايير لا قيمة لها .

وسنحاول أن نبين فى الصفحات القادمة أنه على الرغم من الهجمات التى تعرضت لها
الفلسفة فإن حقيقتها ستظل وتدوم طالما داوم الإنسان على الوعي بذاته وطالما
إكتسب القدرة على النظر إلى العالم من زاوية معينة .

الفلسفة والاعتراپ :

إتهمت الفلسفة بأنها مجرد لغو - وهذا الإتهام قديم بدأه السفسطائيون وصفت
له الدهماء .

ورأى رجال الدين فى مختلف العصور أن الجهد الفلسفى لا طائل ورائه فضلا
عن خطورته : فالفلسفة تزعم أن بإمكانها أن تتوصل بالعقل إلى حقائق معينة ، فى
حين أن مثل هذه الحقائق ينبغى ألا تتكشف أو تؤسس إلا على الإيمان والعقيدة .
وتأتى خطورة الجهد الفلسفى من توهم العقل أن بإمكانه التمرد على العقائد بل
وإخضاعها له . وفى القرن السابع عشر إستهدف بسكال أن يقضى على العقلانية
الحديثة وهى ما زالت فى المهد عندما وصف الفلسفة الديكارتية بأنها « ظنية ولا
فائدة فيها » .

أما الإنسان العادى المستغرق فى الماديات فإننا نجد لديه هذا التسارل :

بما قيمة الاستدلالات النظرية والتأملات الفلسفية ؟ وأى مقال فلسفى يملك القوة
الآمرة التى تسيطر على عملية الاختيار والموازنة بين العواطف المتنافرة والرغبات
للجامعة والحاجات العديدة ؟

وهنا أيضاً نجد أن الإنسان الغارق فى الماديات يؤكد بتساؤلاته ضعف المقال
الفلسفى ويرى أن التوقف عنده مضيعة للوقت .

وإذا كانت الفلسفة لغواً لا فائدة فيه فكيف نتصور مجموعاً لانشغالتنا تغيب
فيه الفلسفة ؟

نلاحظ أنه فى جميع شئون حياتنا وفى كل ما نقوم به من نشاط يتوفر عادة
عنصران — إيجابى وسلبى — فى نفس الوقت . وليس هناك أى قاعدة تحكم
تتابع لحالات النشاط السلبى والنشاط الإيجابى ، بل على الأحرى يكون التتابع
وفق علاقة جدلية يتكامل فيها الجانبان السلبى والإيجابى . ويمكن أن نكشف لنا
حالة الإنسان هذه من خلال أمثلة محددة كما يلى :

الإنسان فى إنتقاله يومياً إلى مقر عمله يكاد يقوم بذلك لا شعورياً . فهو فى
استخدامه لإحدى وسائل النقل العام يشغل بمطالعة الصحف ، وينتقل بنظراته
عبر النافذة القريبة من حين لآخر ، ويسجل فى وجدانه صوراً تتطابق مع ماسبق
أن اكتسبه من خبرة فى رحلته اليومية . ونلاحظ هنا أن نشاط الوجدان فى
التعرف على المشاهد المألوفة إنما يتكامل مع المعرفة التركيبية الكلية للمجموع
الذى تكون لدينا تدريجياً أثناء الرحلة اليومية . وفى هذه الرحلة يمكن أن ينبه
نشاط الوجدان بآلة تحتزن معلومات وتطابق بين كل معطى جزئى وبين تسلسل
تحتزن من المعطيات .

ويحدث نفس الشيء — كل صباح — لإبتداء من سماع جرس المنبه وحتى

الخروج إلى العمل . فأنا أقوم بعدة أضرب للنشاط لا يبرر ظم-ور أحدهما إلا . الانتهاء من سابقه ، إذ يقوم كل نشاط على انقراض نشاط سابق يكون منه بمثابة المحرك أو الباعث على الظهور كما يتم كل هذا على هامش الوعي أو الشعور .

ومن هذا المثال وغيره يتكشف لنا أن معظم نشاطاتنا هامشية يختلط فيها عنصر السلب والإيجاب أو أنها تجمع بين السلب والإيجاب في نفس الوقت ، فالإنسان قلما يكون هو الفاعل وكثيرا ما يكون مفعولا به لأنه محكوم بمجموعة من المثيرات والاستجابات التي تكون في مجموعها ما نسميه الحياة اليومية .

وهكذا نجد أن تحركات الحياة اليومية هي في حقيقتها وليدة « العادة » . ولولا تكون العادة لاستوجب ذلك إعادة [إختراع] مستمرة لتلك التحركات ، وعندئذ كانت تبدو الحياة على أنها لا تطاق .

وينبغي أن نقرر أن العلوم الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة لها دور أساسي في الإبقاء على تلك الآلية التي تتميز بها إستجابات الإنسان الحاضر ، ويتجلى ذلك في العقول الالكترونية والآلات الحاسبة التي تسلب الإنسان قدرته على التفكير ، كما يتبين ذلك في مثال التفكير الرياضي كما يلي :

الإنسان الرياضي في معالجته للتمارين الهندسية عليه أن يستعين في الحل بنسق من النظريات والقواعد التي يطبقها بطريقة تكاد تكون آلية . لأن الأمر لا يتطلب سوى إستعادتها من الذاكرة ، أعني باعتبارها أدوات جاهزة للحل لا نبذل جهداً في البحث عن أصولها ولا مجال لأن ينشغل تفكيرنا بذلك . والوصول إلى الحل يعني كشف حالة جزئية تتطابق مع نسق ملقن ومدرّس . ومثل الرياضي في ذلك كشل من يطابق بين محور مرئية حاضرة وبين نسق متكامل من الصور المخزنة كما رأينا في حالة الرحلة إلى العمل اليومى .

ونلاحظ أن هذا المثالي للتفكير الرياضى يمكن أن ينسحب على التفكير العلمى بوجه عام وذلك لأن ما نسميه تفكيراً علمياً ليس فى جوهره سوى تطبيق لانساق ومعارف كلية على حالات جزئية .

وإذا انتقلنا إلى ميدان العواطف أو الثقافة أو الفن ، فإننا نلاحظ أن الإنسان المعاصر قلما يستمتع بحرية حقيقية فى ممارساته . وهو إذا كان يصدد الاختيار بين بدائل ، فالاختيار هنا يخضع لظروف الثقافة التى تحتضنه ، كما يخضع لما تلقاه من علوم ومعارف .

هذه هى حياة الإنسان المعاصر ، تكاد تشملها الآلية فى كل نواحيها ، ولهذا فهى حياة مغتربة إذا خلت تماماً من التفكير الفلسفى أى ممارسة عقلية أكثر عمقاً بفضل ما يلتزم به من اتجاهات نقدية .

الإنسان المعاصر وحاجته الى الفلسفة :

لاحظ الاثنولوجيون والمؤرخون أن بعض المجتمعات تفتقر إلى القدرة على تحمل التغير ، أى أنها تتصف بالثبات والتحجر فى أنظمتها وممارساتها ، فأتى سلوك الأفراد مطابقة مع أنماط سبق إعدادها ، بل أتى هذا السلوك معبراً عن طاعة عمياء لما ارتضته الجماعة . (أليس فى هذا تعميم لنظرية « المطابقة » اليومية ؟) . ولاحظ الإثنولوجيون أيضاً أن أى « حدث » فى هذه المجتمعات لا يكون نتيجة عمل خلاق ، إذ ليس الإنسان هنا هو الذى يصنع التاريخ بل إن التاريخ هو الذى (يفرز) الإنسان . وحسبنا أن نذكر المجتمعات الدينية المخلقة على ذاتها فى الهند وأيضاً المجتمعات التى عرفتها الصين قديماً كأمثلة جيدة لثبات الأنشطة وتحجرها .

ويمكننا أن نتساءل عما إذا كانت مجتمعاتنا التي وصلت إلى الذروة في تطبيق التكنولوجيا في مختلف سبل الحياة لا ترتد هي الأخرى إلى الهاوية — أى تموت — كمجتمعات تاريخية ؟ وبعبارة أخرى نتساءل : ألا تفقد مجتمعاتنا كل وجود مؤثر وخلاق لأن أفرادها يخضعون أكثر فأكثر لنسق لا ينتهى من المعايير الثقافية والتقنية التي أعدت مسبقاً ، والتي يستجيبون لها دون أدنى قدرة على التمرد أو الخلاص ؟ ألا يرتد الإنسان في مجتمعاتنا إلى مجرد آلة سيبرنيتيكية ، أو ربما تفوق عليه فعلا بعض الآلات التي تسعى جاهدا إلى تطويرها ؟ .

نلاحظ بخصوص هذه المسائل أنها تكشف عن طبيعة الحياة في الواقع اليومي الذي نعيشه على مستوى الفرد والجماعة . وإذا اعترض بأنها تغفل الوعي البشرى الذى لا تتوفر عليه الآلة مهما تطورت ، فإننا نقول أن هذا الوعي في حقيقته وفي ظروف المجتمع المعاصر ربما لا يتعدى مجرد الشعور بتلك الحالة الهامشية (للجهل) البشرى المعاصر وهو ما وصفناه آنفا .

وعلى الرغم مما تقدم فإنه ينبغي الاعتراف بأن للواقع اليومي ليس هو المجال الأوسع للنشاط الأصيل للإنسان لأنه في حقيقته ليس سوى المظهر الخارجى لهذا النشاط . ففي الحياة مع الواقع اليومي نلاحظ أننا لسنا بصدور وعى مؤسس ، بل وعى يتوهم أنه يؤسس . وهو واهم لأنه مجرد عنصر فى نسق الواقع يأتمر بأمره ويخضع لقانونه . والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو : هل يمكن لهذا الوعي أن يتحرر من الوهم وأن يستعيد استقلاله الخلاق ؟ وهل يمكنه أن يؤكد حقيقة هذا الاستقلال ؟

إن استقلال الوعي ليس فى حقيقة أمره سوى التفلسف : فالفلسفة هي الإلتزام بالنظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملموس وتبحث فى الأعماق . إذ يحلق

الإنسان في آفاق تنسيه الإغتراب وتشعره بحريته ولو للحظات . ومن هنا يتبين أن القدرة على التفلسف تعنى قدرة الذات على التحرر ، كما تظهر الفلسفة على أنها كشف لجزيرة الحرية في بحر من الإغتراب ، وبإستطاعة هذه القدرة الفلسفية أن تضنى معقولية جديدة على الأشياء ، فتخرج بها عن مجرد عناصر تستجيب لآلية الطبيعة ، كما تخرج بالآما من حلبة الحتمية وصراع الاضداد .

وليس الإنسان أن يمارس وعيه المستقل أو قدرته الفلسفية إلا باكتساب المعرفة الوضعية أولا كي يعرف إنجازات الواقع الملموس ويكشف عن آلياته الأساسية ، وإلا ضاعت جهوده — بسبب الجهل — في ردهات الإغتراب . ولهذا ، فإن الذات المتفلسفة ينبغي أن تتصف بالمشاركة في طلب العلم إذا أريد لها الاستمرار في الوجود .

وإذا كانت المعرفة الوضعية تستند إلى قوانين الحتمية وتؤمن بالاستمرارية التاريخية وتعتبر الأحداث المستقبلية إمتداداً للواقع الذي نعيشه الآن ، فإن النظرة الفلسفية تتعدى نطاق الملموس ولا تزعم التنبؤ بأحداث الغد لأنها تستهدف بالدرجة الأولى تصفية الإغتراب . ومع ذلك فيمكن القول بأن هذه النظرة تحدد بنيات (أو بناءات) المستقبل لإبتداء ما لديها من وعى شامل بأركان الحاضر . ولا يعنى هذا التجديد أن يكون المستقبل إمتدادا للحاضر بل نتيجة لإرادة مستقلة هي التي أوجدته .

ونخلص من هذا العرض إلى أن الفيلسوف ليس شيئا آخر سوى الوعى بالإغتراب ومحارلة تصفيته ، وهو دليل على عظمة الإنسان . كما نخلص إلى أن الفلسفة — هي فصدية خائصة تهدف إلى وضع خطة للعمل الخلاق تحمل محل التسابع الآلى . وهذا معناه : خلق مواقف جديدة وتنمية ما لدى الفرد من قدرات حرة على أرض الواقع الحتمى .

الفصل الثاني

الخلفية الفلسفية للعلوم الإنسانية والطبيعية (من منظور نبوي)

مقدمة عن دور الايديولوجيات والافاسطات السائدة :

إن المعرفة الإنسانية على إختلاف فروعها لم تظهر إلتفاً ، بل إنها تظهر نتيجة تصميم أو عزيمة أو قصد إلى المعرفة . والتصميم أو القصد ليسا في نهاية المطاف سوى خطة للعمل تتضح فيها البداية والنهاية والهدف .

ونلاحظ أن هذا الجانب الفكري أو التصوري عند العالم أو التقني لا يمكن - في أي عصر من العصور - أن يشذ عن التصورات السائدة والائتماط الفكرية الرائدة ، بل إنه ينبثق عنها ويتأقلم معها وينفذ مشيئتها (إن صح هذا التعبير) . وهذا يعني - بعبارة أخرى - أن المفكر أو العالم لا يمكن أن يشذ عن الروح العلمية السائدة أو إيديولوجيا العصر أو فلسفته . وبإختصار فإنه ينبغي أن نقرر أن مسار الأبحاث في المجالات العلمية المختلفة مدين في توجيهه وتحديدده إلى تلك الخلفية الفلسفية .

وتاريخ الفكر البشري غني بالأمثلة الموضحة لذلك :

فقد كانت الميتافيزيقا اليونانية القديمة تقرر سلفاً بأن العلم لا ينصب على الموضوعات المتغيرة ، لذا بحث العلم دائماً فيها هو ثابت منذ بارمنيدس (٥٤٠ - ٤٥٠ ق.م) .

فالمثل الثابتة عند أفلاطون تتضمن العلم الحقيقي ، والعلم الحقيقي عند أرسطو

ينصب على الجواهر الثابتة والتصورات العامة . وقد ظل الأمر كذلك حتى ظهور
طبيعيات نيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧ م) .

وكان عصر النهضة الأوروبية قد شهد نهضة حقيقية - في مجال العلوم التجريبية
لم تلبث أن وثدت وهي ما زالت في المهد . نذكر منها أبحاث كوبرنيق (١٤٧٣ —
١٥٤٣) ، وكبلر (١٥٧١ — ١٦٣٠) ، وجاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) .
تقول أنها قد وثدت لأن المناخ الفكري السائد أو النحل (بكسر النون وفتح
الحاء) السائدة قد حالت دون استمرار هذه الأبحاث: فقد اتهم جاليليو بالخروج
على الدين لقوله بذهب كاذب ، مناف للكتاب المقدس . وعندما سمع ديكارت
بإدانة جاليليو ، وكان قد توصل إلى نتائج ، أثلة في رسالته عن العالم ، كتب إلى
صديقه الأب مرسن في ٢٢ يوليو سنة ١٦٣٢ يقول : « أدهشني هذا إلى حد
كثرت معه أن أصمم على إحراق أوراقى ... وإنى لأعترف أنه إذا كانت (حركة
الأرض) باطلة ، فإن كل أصول فلسفتى باطلة كذلك ... ولما كنت لا أريد
أن يصدر عنى قول يمكن أن توجد فيه كلمة واحدة لا تقرها الكنيسة فإنى أفضل
أن ألغى هذا القول على أن أظهره مشوهاً » .

وهكذا تحولت أبحاث ديكارت إلى نظرة لا تهتم بالقائع المحسوسة وإنما
تهتم بالأفكار المجردة .

ونلاحظ أن تلك النظرة الشاملة التى تلخى القائع المحسوسة لصالح العقيدة
أو النحل هى التى أجلت البحوث التجريبية إل بدايات القرن التاسع عشر . كما
كانت تلك النظرة هى نقطة البداية فى ظهور ما يسمى « بعصر العقل » أى العصر
الذى ساد فيه الإستدلال العقلى المجرد أو المقال العلمى المنارق للأشياء المحسوسة .
ومن منطلق هذه النظرة فصل ديكارت بالحدس العقلى لأول مرة بين طبيعتين

متباينتين تماماً في الإنسان :

(النفس الإنسانية باعتبارها فكراً محضاً، والجسم باعتباره امتداداً في المكان). وعلى الرغم من هذا الفصل أو هذا التحديد النظري لطبيعة النفس ، فإن علم النفس التجريبي لم يظهر إلا في القرن التاسع عشر ، بعد أن تغيرت مقولة العصر ، أى بعد أن أصبحت العين المفتوحة لا الفكرة الواضحة هي معيار اليقين .

ونلاحظ أن «عصر العقل» (١) ، وهو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، سمح أيضاً بالفصل بين الكلمات والأشياء ، فأصبحت السيادة في مجال المعنى رفة لمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام . فأما العلوم التي كانت تتناول ما أسماه ديكارت بالطبائع البسيطة فهي تلجأ للرياضيات الكلية ومنهجها العام وهو الجبر . وأما العلوم التي تدرس «الطبائع المركبة» ، فإنها كانت تلجأ لمنهج التصنيف الذي يعتمد على نسق الرموز . وهذه الأخيرة هي العلوم التي يكون موضوعها بمثابة إنقسام بين التجربة والتمثيل العقلي . وبوجه عام ، فقد كانت العلوم الرئيسية التي عرفها «عصر العقل» هي علم النحو العام وعلم التاريخ الطبيعي وعلم تحليل الثروات (أو ما نسميه الآن علم الاقتصاد) ، وكلها كانت تستخدم منهج التصنيف والرياضيات الكلية ومنهجها العام هو الجبر . وهكذا نجد أن الخلفية الفلسفية للعلوم في عصر العقل قد فرضت منهج تصنيف والتجريد وتحليل التشابه والتغاير .

أما ما يميز نظرة العصر الحديث التي انبثقت عن فلسفات كانط وهيجل فهو

ما يلي :

(١) يطابق على «عصر العقل» أيضاً اسم العصر الكلاسيكي وهو الفترة الزمنية التي تبدأ بتاريخ وفاة لفيلسوف ديكارت سنة ١٦٥٠ م. وتنتهي مع أحداث الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ م. (راجع البليوييه : بين العلم والفلسفة) للدوافع

أولاً : الانتقال تدريجياً من « التمثل » المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهر عند ديكارت إلى « التأويل » الذى يمثل أساساً منهجياً عند كل من نيتشه وفرويد .
ثانياً : خضوع الأشياء لقوانين "صيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف .

ثالثاً : حلت دراسة « الوظائف » بعد ظهور علم البيولوجيا محل دراسة « الصفات » التى انتصر علم التاريخ الطبيعى على الكشف عنها .

رابعاً : ظهر علم الاقتصاد ، وكان التساؤل عن « الإنتاج » و « العمل » محل التساؤل عن « الثروة » وهما تميز به « علم تحليل الثروة » فى العصر الكلاسيكى .

خامساً : ظهر علم فقه اللغة على يد جریم Grimm وشليجل Schlegel ورسك Rask وبوب Bopp فى القرن التاسع عشر ، وهؤلاء تحولت اللغة على أيديهم إلى كيان مستقل عن الإنسان أو مجرد وساطة ضرورية لإمكانية المعرفة بعد أن كانت نسقاً للتمثلات أو الأفكار الواضحة عند ديكارت وتلامذته .

سادساً : ظهر الطب الحديث بعد إكتشاف علم التشريح المرضى على يد بيدشا Eichtat . وهذا العلم هو الذى أرسى المبادئ الأولى لوضعية المعرفة الطبية . وكان قد تعطل ظهوره بسبب العقائد والأحكام السابقة التى حالت دون فتح الجثث إلى أن أصبح الموت موضوعاً للمعرفة الفلسفية وفى هذا يقول أليبير Alibert فى كتابه « تصنيف الأمراض » :

« عندما إمتد ضياء «فلسفة إلى آفاق الشعوب المتحضرة ، أصبح من الممكن للنظرة النماحصة أن تنتقل بين رفات جسم بلا حياة ، كانت فريسة للدود فأصبحت

جنباً لا ينضب للعديد من الحقائق النافعة ، (١) .

ما تقدم بتضح لنا أن النظرة الفلسفية (أو الخلفية الفلسفية) في أى عصر من العصور كانت دائماً هي القائد والرائد والموجه لمسيرة العلوم على اختلاف فروعها .

ولكن لما كان الفيلسوف هو ابن مجتمعه ووليد عصره ، فإنه لا بد إذن من الاعتراف بأن وراء النظرة الفلسفية يوجد خلفية أخرى سابقة على الفلسفة ربما تمذرت على التحديد أو التعريف ، وربما تولدت عن عناصر متباينة هي ما نطلق عليه أحياناً باسم «روح العصر» أو «النحل» السائدة .

حبيبة العلوم الانسانية :

رأينا أن وظيفة الفلسفة لا تقتصر على تأسيس المذاهب وتوجيه المعرفة ، خصوصاً وأنها النظرة التي تتعدى الحدود وتتجاوز الملوس وتبحث في الأعماق . لأنها تستهدف ضمن مباحثها دراسة بعض النواحي المعرفية المتصلة بالعلوم بوجه عام والعلوم الإنسانية بوجه خاص من حيث شروط موضوعيتها ، وظروف الملاحظة أو التجريب فيها ، ثم تقويم نتائجها .

وينبغي أن نقرر سلفاً بأن ظهور العلوم الإنسانية أو على الأحرى انفصالها عن الفلسفة في القرن التاسع عشر إنما هو نتيجة طبيعية لروح جديدة مهدت لها الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وتمخضت عما عرف باسم النزعات الإنسانية .

(١) J. L. ALIBERT : " Nosologie naturelle " , (Paris. 1817) ,
I, P. LVI.

راجع أيضاً ص ٢٤٤ من « البنية بين العلم والفلسفة » للؤلأف .

وينبغي أن نقرر لبثداء كذلك بأنه لا اختلاف من حيث الطبيعة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية .

فن الواضح أن الظواهر الاجتماعية تتوقف على جميع صفات الإنسان بما فيها العمليات السيكوفيزيولوجية ، كما أن العلوم الإنسانية كلها إجتماعية إذا نظر إليها من ناحية أو من أخرى . ومن ثم ، فإن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الإنسان ما يتصل بمجتمعه الخاص ، وما يتصل بتكوين طبيعته الإنسانية بوجه عام . ولما كانت الطبيعة الإنسانية تتضمن ضرورة الانتماء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر روسو ، لذا فإننا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والآخرى المسماة إنسانية .

ومع ذلك ، فإن بإمكاننا أن نقسم العلوم الإنسانية إلى قسمين كبيرين :

أولاً : ما يستوفى منها شروط العلم لأنه يبحث عن قوانين الظواهر البشرية في المجالات المختلفة للنشاط الإنسانى .

ثانياً : ما لا يستوفى هذه الشروط .

والقسم الأول تدرج تجته علوم تبحث عن علاقات كمية تتصف بالثبات ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية أو بواسطة اللغة المتداوله .

ومن أمثلة هذه العلوم علم النفس وعلم الاجتماع وعلم دراسة السلالات (الإثنولوجيا) وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان .

إن البحث عن قوانين ، لا يفصل عن خاصية أخرى أساسية تميز هذه الفئة من العلوم ، أقصد استخدام المناهج التجريبية . وهو إما تجريب محض كما هو الحال فى علم النفس بمعناه الحديث وإما تجريب بمعناه الواسع أى ملاحظة منهجية وتحقق

احصائي Verification وتحليل التغيرات وضبط علاقات تتضمن ذلك ، كما هو الحال في علم الاجتماع .

الخاصية الثالثة ، وهي لا تنفصل عن الاثنتين السابقتين ، تنحصر في حرص هذه العلوم على أن تنصب الأبحاث فيها على قليل من المتغيرات . ولا شك أن فصل المتغيرات في العلوم الإنسانية ليس سهلاً كما هو الحال في العلوم الطبيعية . ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تظل مثلاً أعلى .

والعلوم الباحثة عن قوانين لا تحمل البعد التاريخي فيما تدرسه من ظواهر . فمثلاً علم اللغة يهتم بتاريخ اللغات ، وعلم النفس الإرتقائي يدرس تطور السلوك . وفيما يختص بالنمو الفردي لظواهر مثل اللغة والذكاء يمكننا الرجوع لحساب تاريخي يتكرر مع كل جيل ويمكننا ضبط عمليات النمو بحيث يكون الهدف من الدراسة هو البحث عن قوانين هي قوانين النمو .

أما فيما يختص بالجانب التاريخي الجعي مثل تطور اللغات بوجه عام أو تطور البناءات الاقتصادية ، فإن الباحث في هذه الحالة أيضاً إنما يبحث عن قوانين .

أما القسم الثاني من العلوم الإنسانية وهو القسم الذي لا يستوفي شروط العلم فتله العلوم التاريخية والعلوم القانونية ، وبدأ بالاولى :

العلوم التاريخية :

وتطلق هذه التسمية على الدراسة التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية ومظاهرها المختلفة خلال الزمن — حياة الافراد الذين انطبعت آثارهم على الحياة الاجتماعية ، وأعمالهم ، والأفكار التي كان لها أثر دائم ، والفنون والعلوم ، والآداب والفلسفة والديانات ، والنظم والتبادل الإقتصادي

وغيره . وهذا يعنى أن التاريخ يغطى كل ما يخص حياة الجماعة في قطاعاتها المنعزلة أو المترابطة .

ويجدر الإشارة إلى أنه يوجد لإختلاف ملبوس بين العارم التاريخية والعلوم الباحثة عن القوانين . فهذه الأخيرة إذا قدر لها أن تهتم بالاطراد الزمانى إلا أن جهودها ينصب دائماً على إستخلاص قوانين . ولذا فهى تفصل المتغيرات التى تسمح بالحصول على هذه النتيجة . وإذا وصلت مثلاً إلى قوانين التتابع أو التوازن فإنها تكون قد أهملت الحالات الفردية التى لا تتكرر ، أى تهمل ما يسمى بالمصادفة .

وإذا كانت علوم (القوانين) لا تهتم بالمضمون الفردى والجزئى بقدر إهتمامها بالعمليات الكلية ، فإن هدف المؤرخ هو على العكس تماماً لأنه لا يجرى الواقع من المتغيرات وإنما يهتم بالحالات الفردية الملبوسة بكل ما تتضمنه من تعقيد وأصالة لا يرد إلى بساطة القانون العام . وإذا اضطّر المؤرخ إلى اللجوء إلى القوانين التى تساعده فى فهم الأحداث ، فإنه لا يهدف إلى القوانين من حيث هى بقدر ما يهدف إلى الصفات الخاصة بالأحداث الفردية من حيث هى فردية . وغنى عن البيان أن المحتوى الفردى للأحداث هو الذى يهم المؤرخ ، وهو محتوى لا يحسب وإنما يكون ويهدف التاريخ فعلاً إلى تكوينه .

ومما كان من علاقة بين علوم (القوانين) والعلوم التاريخية وحاجة كل منها إلى الأخرى ، فإنه لا بد من القول بأن التجريد الضرورى الأولى يقابله عودة إلى الوجود المشخص لدى الثانية . ومن ثم كانت العلوم التاريخية ذات أهمية خاصة فى معرفة الإنسان تختلف بلا شك عن إستخدام القوانين .

وإذا كنا أحياناً نستعير كلمة « قوانين » فى التحدث عن « قوانين التاريخ » ،

هنا نلاحظ أنه إذا لم تكن الاستعارة هنا محققة لأهداف سياسية فهي تشير على الأقل إلى إطار معين كما هو الحال في علم الاجتماع أو علم الاقتصاد . والإطراد للملاحظ هنا يدخل بالضرورة في مجال علوم القوانين التي يمكن أن يطبق منهاجها للمؤرخ نفسه إن أراد أن يكون عالم لإجتماع أو عالم لإقتصاد .

ونلاحظ أن هناك تياراً معاصراً يهدف إلى جعل التاريخ علماً قائماً على الكم . غير أنه يخشى من أن يؤدي هذا التيار إلى جعل التاريخ بعداً جديداً لعلم الإجتماع أو علم الإقتصاد .

العلوم القانونية :

هذه العلوم تتميز بنوعية خاصة إذ أن نسق المعايير Normes الذي يفصل بين الحق والباطل يختلف تماماً عن قوانين العلم الوضعي . فهذه القوانين الأخيرة تعتمد على حتمية سببية ، وقيمة الحقيقة فيها ترد إلى التوافق بينها وبين الوقائع التجريبية . أما نسق المعايير فهو نسبي ، وما يفرضه من إلزامات يظل ساري المفعول رغم مخالفة البعض له .

وهناك دراسة تاريخية للقانون باعتبارها مجموعة من المؤسسات التي تتابع على عمر العصور . وهي دراسة موضوعية تعتمد على تحليل المعايير التي سادت في المجتمعات خلال الزمن ، كما تهتم بتحليل الوقائع الاجتماعية التي ترتبط بتشكيل أو بوظيفة هذه المعايير . ويطلق على هذه الدراسة « علم الإجتماع القانوني » .

وقد لاحظنا من هذا التقسيم أن علوم الفئة الأولى هي الوحيدة المستوفاة لشروط العلم لأنها هي الوحيدة الباحثة عن قوانين في المجالات المختلفة للنشاط البشري . وقد أجززت هذه العلوم تقدماً ملحوظاً أثرت به المعرفة الإنسانية

بفضل إقترابها من المثل الأعلى الذى حددته لنفسها . وسنبحث الآن فى العوامل التى ساعدت على هذا التقدم :

إن أول هذه العوامل هو الميل إلى المقارنة . وهذا الميل ليس طبيعياً أو تلقائياً كما قد يظن خطأ . فالميل الطبيعى والتلقائى عند الإنسان هو مركزية الذات وإطلاق الأحكام العامة لإبتداء من الحالات الفردية والجزئية . وقد تقدمت العلوم الإنسانية عندما تخلصت من مركزية الذات ، ولم يكن ذلك بالامر الهين . إذ نجد جان جاك روسو يتخيل الإنسان « الهمجى الطيب » على أنه سابق على أى مجتمع . وعندما يتحدث عن صفاته الاخلاقية والعقلية ينسب أنها من نتائج الحياة فى جماعة . إن هذا « الهمجى الطيب » هو تخيل أقرب إلى مركزية الذات بدليل أنه يشبه جان جاك روسو إلى حد كبير .

وقد تخلص علم النفس من مركزية الذات عندما قلبه لعيوب « الاستبطان » وعندما استخدم المنهج الموضوعى القائم على الملاحظة وإجراء التجارب إلى جانب المنهج الثانى .

العامل الثانى فى تقدم العلوم الإنسانية هو الإتجاه التاريخى المقارن . وقد دخلت الأبحاث الإنسانية فى نطاق العلم عندما إكتشف الباحثون أن الحالات الفردية أو الظواهر الإجتماعية المعاشة ما هى إلا مراحل متقدمة لتطور لا بد من معرفة مراحلها الماضية . ولا شك أن هذا الإتجاه يتضمن الإبتعاد عن المركزية المرتبطة بالذات كما أنه يقدم نمطاً جديداً فى تفسير الظواهر .

فلم اللغة مثلاً قد إستفاد من الوثائق المكتوبة التى تركها الأقدمون لكى يكشف عن اللغات الأم ، كما أن علم الإجتماع قد أستطاع بدوره الحصول على وثائق عديدة عن ماضى مجتمعاتنا وأيضاً عن الحضارات الماضية .

وعلى الرغم من أن الفيلسوف هيجل كان أول من تنبه إلى أهمية البعد التاريخي في دراسة المجتمعات وذلك من خلال تطبيق الجدل على الصيرورة الاجتماعية (في مجال التصورات وليس في الواقع كما فعل ماركس فيما بعد) إلا أن العلوم الإنسانية ما زالت مدينة بحق إلى نظرية داروين في تطور الكائنات العليا .

ويظهر أثر نظرية داروين في علم النفس مثلاً على اعتبار أن الحياة العقلية والسلوك مرتبطان عن قرب بالحالة العضوية . بل إن داروين نفسه هو واحد من مؤسسي علم النفس المقارن وذلك بدراساته عن مظاهر الانفعالات . والحقيقة أننا إذا كنا نرحل الكثير عن الوظائف العقلية والعاطفية لإنسان ما قبل التاريخ فإن فكرة التطور قد أثارت هذا الاتجاه نحو دراسة الفترات الأولى من النمو العقلي وهو ما يسمى بعلم نفس الطفل أو علم النفس التطبعي .

العامل الثالث في تقدم العلوم الإنسانية هو تحديد المشكلات المدروسة مع ما يتطلبه ذلك من إجراءات منهجية : فالإتجاه الوضعي مثلاً يجد في رسم الحدود التي تفصل العلم والمسائل العلمية عن المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية . غير أننا نلاحظ أن هذه الحدود تتغير دائماً : فمنهج الاستبطان ، الذي يعتبره أوجست كونت في عداد المسائل الميتافيزيقية ، اعتبره بينيه Binet بعد نصف قرن لا غنى عنه كمنهج علمي .

ونلاحظ أن علوماً مثل علم النفس وعلم الاجتماع والمنطق لم تنفصل عن الفلسفة لأن موضوعاتها ذات طبيعة علمية مائة في المائة ، كما أنها لم تنفصل لتحظى بصدقة وضبط لا مثيل لها في الفلسفة ، بل إن وجه العلم على حقيقته قد انكشف للدراسات الإنسانية عندما انفصل ما يمكن التحقق من صدقه عما هو مجرد تفكير

أو حدس ، عندئذ استطاع الباحث أن ينشئ مناهج خاصة تتأقلم مع معضلاته وموضوعات بحثه .

الاسس الابدستولوجية للعلوم الانسانية والطبيعية :

من المعروف أن العلوم التجريبية قد تأمست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية . وحسبنا في بيان ذلك أن نشير إلى ما أحدثته الإغريق القدماء من تقدم في الرياضيات والمنطق . ورغم تأملات الطبيعيين الأولين السابقين على سقراط ، بل وأرسطيدس نفسه ، فإنه كان ينبغي الانتظار حتى ترسم دعائم علم الفيزياء بمعناه التجريبي في العصر الحديث (١) .

وقد تأخر التجريب بالنسبة للإستدلال لأسباب ثلاثة على الأقل كشفت عنها ابدستولوجيا العلوم الإنسانية :

السبب الأول هو أن النفس الإنسانية تميل بطبيعتها إلى أن تهبط الوافع وأن تقرر الحدس بالإستدلال أكثر من ميلها إلى التجريب .

والسبب الثاني هو أن العمليات الإستدلالية أكثر سهولة من التجريب .

والسبب الثالث هو أن التجريب يفترض وجود خلفية منطقية ورياضية ، لا يتمكن من إجراء التجارب .

والاحظ أن هذه الاسباب الثلاثة تنسحب بوجه عام على مجال العلوم الإنسانية خصوصاً إذا وضع في الاعتبار صعوبة المشكلات المدروسة مع إمكانية ممارسة الحدس المباشر بما أخر الحاجة إلى التجريب . وبما أخر التجريب أيضاً في

(١) ينبغي أن نشير إلى أن العالم الإسلامي قد شهد ظهور العلم التجريبي بمختلف فروعها قبل أوروبا بعشرة قرون تقريباً .

العلوم الإنسانية تعذر الإلتزام بالموضوعية عندما يسكون الموضوع المدروس متصلاً عن قرب بالذات الدارسة أو عندما تكون الذات الدارسة هي نفسها موضوع الدراسة، كما هو الحال في علم النفس وعلم الاجتماع .

وعلى الرغم من الصعوبات الخاصة التي اتصل بأبحاث العلوم الإنسانية فإنه لا يسعنا إلا أن نقرر مع جان بياجيه :

« إذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكوينها . إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . » (١)

وفي هذا البحث عن استمولوجيا العلوم وما تستند إليه من خلفية ينبغي أن نشير إلى مسألة العلاقة بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ، وهي من المسائل المتصلة بالإيديولوجيات .

فهي لا تظهر مثلاً في الأوساط التي لا تهتم بالتأمل الميتافيزيقي مثل البلاد الأنجلوسكسونية والجمهوريات الشيوعية : فعلم النفس مثلاً في هذه البلاد يعتبر شريكاً في علوم الطبيعة وأيضاً في العلوم الاجتماعية . أما في البلاد الجرمانية واللاتينية ، وهي التي يميل مفكروها إلى الخوض في مسائل الميتافيزيقا ، نجد مذاهب كثيرة تصر على إثبات التباين بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة، خصوصاً وأن علم النفس في هذه البلاد كان لفترة طويلة مرتبطاً بالفلسفة .

ومما يمكن من شيء ، فينبغي أن نقرر بوجه عام أن نقطة الإتصال الأساسية بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان إنما تتمثل في تبادل مناهج البحث . فعلم الإنسان

(1) Jean PIAGET : " Epistémologie des sciences de l'homme " ;
GALLIMARD: 1972: p. 42.

تستخدم المنساجج الإحصائية وحساب الإحتمالات، وأيضاً نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية .

غير أن القائلين بنوعية خاصة لعلوم الإنسان يعترضون بأن هذه الأمشلة لا تثبت إلا وجود إتجاه طبيعي تخضع له خطأ علوم الإنسان . إلا أننا لا نعدم الرد المقتنع لكى نظمتهن أو لئلك الذين يرون في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية ، والقضاء على أصالة السلوك الإنسانى : فقد وجد أن علوم الإنسان قد إستعارت من علوم الطبيعة ذلك الأتمرذج الكبير الذى يجمع بين الإستدلال المنطقي الرياضى وبين التجربة .

غير أن هذه العلوم قد اختارت أيضاً أن تكون لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة ، وهذه الأخيرة قد ظهرت في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة ، إذ أمدتها بحلول لم تكن متوقعة في بعض مسائل عجزت عنها الطرائق الطبيعية (١) .

وقد قدمت السيبرنتيقا ، خدمة أساسية لكل من علوم الإنسان وأيضاً لعلوم الطبيعة ، خصوصاً البيولوجيا . وهى تعد مثالاً لعلم تتحير نحن في تحديد مكانه بين علوم الإنسان أو علوم الطبيعة .

ورغم أن السيبرنتيقا تصب إهتمامها على مشكلات الإعلام وأيضاً مسألة « التوجيه »، إلا أنها بالنسبة لهذه المسألة الأخيرة لا تمثل إنبتافاً مباشراً عن علوم الإنسان ، لأن الإنسان يفكر غالباً في توجيه العقول الإلكترونية أكثر من تفكيره في توجيه نفسه .

ونلاحظ أن العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان تقسم بتدريسها كليات العلوم ، ويطلق عليها اسم « علوم طبيعية » أو « علوم مضبوطة » . غير أنه للحق نقرر أن كل علم تجريبي هو في الحقيقة « تجريبي » وليس « مضبوطاً » ، فصفة « الضبط » تنطبق على الرياضيات فقط ، وهذه الأخيرة تتعدى التجربة الفيزيائية بكثير وليست مشتقة منها .

والقول بأن الرياضيات « مضبوطة » ، يعني أنها والمنطق شيء واحد ولكن ما المنطق بدون الإنسان ؟

إن المنطق في صورته الحالية هو علم البديهيات وهو أيضاً علم لوغاريتمي متصل بالرياضيات ، ويدرس حالياً في كليات العلوم تحت اسم المنطق الرياضي . وعلى هذا فهو ينتمي إذن إلى العلوم المضبوطة . وإلى جانب تطبيقاته الرياضية ، فقد عرفت له إستعمالات عديدة في الفيزياء وحتى في البيولوجيا . وطبقاً لوجهة النظر هذه ، فإنه ليس سوى فن إجرائي يمكن مقارنته بنظرية المجموعات أو الجبر بوجه عام ، وهو بذلك يظهر وكأنه لا يخص علوم الإنسان !

غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمل الإنسان : لأنه إذا كان المنطق نسقاً من البديهيات ، فعندئذ لابد من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على البديهيات . وإذا كانت البناءات المنطقية - الرياضية للعقل البشري أصبحت ضمن موضوعات الدراسة في علم النفس والانثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع المعرفي ، لذا فإنه من المفروض قطعاً فصل المنطق عن علوم الإنسان . وباختصار فإن المنطق ينتمي إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمي لعلوم الإنسان .

وهكذا يتضح لنا أن علوم الإنسان تحتل مكانة مفضلة داخل نسق العلوم وذلك رغم كونها أكثر صعوبة وتعقيداً من غيرها . وهي باعتبارها علوم الذات الدارسة التي تكون باقي العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع .

الخاتمة

تبين لنا في هذه الجولة السريعة أن طبيعة التفكير الفاسفي تظل هي هي قديماً وحديثاً وفي الزمن المعاصر . كما أصبح واضحاً لدينا أن المدارس الفلسفية المختلفة — على ما بينهما من تباين وخلاف في المقاصد والأهداف — تكاد تتفق ضمناً على أن الوظيفة الأولى للفلسفة هي الوصول إلى تنسيق عام للقيم الإنسانية .

وهذا التنسيق يتضمن بالضرورة ما اكتسبته البشرية من علوم ومعارف ، وما تيسر لها إستخدامه من وسائل المعرفة . ومن هنا برزت أهمية الفاسفة وقيمة الفيلسوف باعتبارهم المرشد الذكي والموجه الأمسين لمسيرة الفكر والتقدم .

وقد تبين لنا أيضاً أن الفلسفة لا تنشأ في فراغ ، بل إن ظهورها يتحدد بفترة زمنية وظروف خاصة بالمجتمع ، وهو ما يطلق عليه اسم روح العصر . فمثلاً كانت روح العصر السائدة عند قدماء اليونان هي التي أيدت الحكم بإعدام سقراط رغم براءته التي صدقت عليها جميع العصور . وقد كانت هذه الروح من إقرار مجتمع يقدس المادة وينأى عن الفضيلة ، وهو المجتمع الذي أنجب السفسطائيين كما هو معروف .

وإذا كان السفسطائيون قد خلصوا إلى القول باستحالة المعرفة لمعاناً في بليلة الأفكار وتأكيذاً لإرادة القوة ، فإنهم بذلك قد أعدوا ومهدوا لظهور روح علمية مضادة ، وذلك عندما تهيأت الأفهام لقبول رد فعل جديد على يد عملاقين عظيمين هما أفلاطون وأرسطو اللذان بررا إمكانية العلم وأدركا اليقين عندما تنصب المعرفة على الموضوعات الثابتة دون المتغيرة .

وإذا كانت وظيفة الفلاسفة منذ القديم تنحصر في الحفاظ على ما حققته البشرية من مكاسب ، وتأمين ما تتطلب إليه من مستقبل تسانده القيم ، فإن ما ينتظر الفيلسوف في زمننا المعاصر من أعباء إنما يتجاوز هذا المستوى ويتعداه إلى حد بعيد : فعصرنا قد إمتلأ دخاناً وضجيجاً . والكل يتحدث عن ظاهرة « إغتراب الإنسان المعاصر » ، وهذا « الإغتراب » ليس شيئاً آخر سوى تعذر المبادأة الفردية وضياح الحقيقة بسبب تعذر الرؤية أو إنعدامها في عصر تحكمت فيه وسائل الإعلام والتوجيه : فهذه الأخيرة أصبحت هي المحددة للأفكار والممارسات والأذواق وحتى الأمزجة . وعصرنا هو عصر تفتت المعرفة بسبب الإفراط في التخصصات الدقيقة ، إذ أصبح الدارس في العلوم الطبيعية لا يعي الهدف من تخصصه ، وقد ينقاد أحياناً للتطبيقات العملية دون أن يدرك ما لها من تبعات في صالح البشر أو ضد مصلحته .

لهذا كله صار عمل الفيلسوف شبيهاً بالمغامرة لأنه يناطح هذا الواقع القائم الذي خافته أدخنة المصانع ووسائل الدعاية والإعلام .

المصادر

١ — مراجع عربية

- ١ — عثمان أمين : ديكادت ، القاهرة سنة ١٩٤٢ ،
- ٢ — عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، القاهرة سنة ١٩٤٤ ،
- ٣ — عثمان أمين : التأملات في الفلسفة الأولى ، سنة ١٩٥١ .
- ٤ — عبد الغفار مكاوي : « لم الفلسفة » ، منشأة المعارف بالاسكندرية ،
سنة ١٩٨٠ .
- ٥ — عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الاثنروبولوجيا » دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .
- ٦ — عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » دار المعارف
بالاسكندرية ، سنة ١٩٨٠ .

ب — مراجع اجنبية :

- 1 — J. PIAGET : « Epistémologie des sciences de L'homme »,
(GALLIMARD, 1972).
- 2 — J.P. SARRE : « Critique de la Raison Dialectique ».
(GALLIMARD, 1960).
- 3 — J. LACROIX : « Panorama de la Philosophie française
contemporaine » (Paris, P.U.F., 1966).
- 4 — J. VIET : « Les Sciences de l'homme en France », (Mouton,
Paris, 1966).
- 5 — M. MERLEAU-PONTY : « Eloge de la philosophie »,
(GALLIMARD, 1965).
- 6 — A. VERGEZ : « La Philosophie [en 1500 citations] »,
(Fernand Nathan, 1965).
- 7 — A. ROLINET : « La Philosophie française », (P.U.F, 1966).

الكانطية الجديدة

تمهيد :

ظهور الكانطية الجديدة :

التمهيد للفكر الكانطى الجديد :

المدارس الكانطية الجديدة :

مدرسة ماربورج

هرمان كوهين

بول ناتورب

إرنست كاسير

مدرسة هيدلبرج

ويلهلم وندلاند

هينريخ ريكتر

الخاتمة :

المراجع :

الكانطية الجديدة

Néo - Kantisme

تمهيد :

يطلق اسم الكانطية الجديدة أو المذهب النقدي الجديد Néo - Criticisme على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ م . وتجتمع هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو العودة إلى كانط . وهذا الشعار أطلقه الألماني أوتوليبمان سنة ١٨٦٥ بمدينة ستوتجارت (١) ، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا ممن عرفوا باسم الكانطيين الجدد ، وجدير بالذكر أنه قد عمل بهذا الشعار خارج ألمانيا فلاسفة من أمثال رينوفيه وهاملان بفرنسا (٢) وفيدنسكى وشلبانوف في روسيا (٣) .

وقد وقفت هذه الاتجاهات الفكرية في مواجهة المذاهب الميتافيزيقية التقليدية . وكانت تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات العلم ، إن هي سابت منهج كانط النقدي . وعلى هذا ، فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيدا لما تنبأ به كانط

(١) أطلق هذا الشعار في كتاب له بعنوان :

Otto Liebmann : «Kant Und die Epigonen» , (Stuttgart , 1865) .

(2) Renouvier : (1815 - 1903) .

Hamelin : (1856 - 1907) .

(3) Vedensky : (1856 - 1925) .

Chelpanov : (1862 - 1936) .

من أن فكره سوف يوثق أكله في خلال مائة عام (٤).

ولعلنا لسنا بحاجة هنا إلى أن نتحدث باسماب عن الفيلسوف كانط، فالقارىء - إن أراد - يمكنه أن يرجع إلى العديد من الكتب العربية التي تناولت هذا الفيلسوف بالدراسة والتحليل والترجمة (٥) وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن الفيلسوف الألماني كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) قد غير مسار الفكر الأوروبي، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان في تركيب المعرفة، كما لفت الانتباه إلى المعرفة القبلية، فبعد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهاصات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر. وحسبنا كذلك أن نشير إلى ما ذكره جان بول سارتر من أن تسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا تنتقل مباشرة إلى عصر جديد باسم دكانط، إلى عصر ديكارت وجون لوك (٦). وحسبنا أخيراً أن نكرر ما قاله كارل ياسبرس بشأن عمانوئيل كانط وأهمية فلسفته وأعماله النقدية، يقول:

ولقد خطى كانط بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ أفلاطون يضاهي انجاز كانط من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لاسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره.

(4) LEWIS WHITE BECK: "Neo Kantianism" in (Encyclopedia of philosophy, London, 1967) -

(٥) يمكن للقارىء أن يرجع لمؤلفين عرب كتبوا عن كانط مثل الدكتور محمود زيدان والدكتور زكريا إبراهيم والدكتور عثمان أمين

(6) SARTRE: "Critique de la Raison Dialectique", Gallimard 1960, p. 17.

ودوافعه وإرادته الطيبة (٧) .

كان كانط إذن هو عملاق الفكر الاوروبي الذي ترك بصمات لا تمحى عبر الزمان .

وفي حين أن المفكرين بعد كانط قد تأثروا جميعاً به، إلا أن البعض منهم لم يعبأ بنقده للميتافيزيقا وظل يفلسف على طريقة المثاليين . وهذا الاتجاه المثالي هو الذي عرف باسم «المثالية الالمانية» ، والمصطلح يشير على وجه الخصوص إلى إلى ثلاثة من المفكرين الالمان هم فichte ، وشلنج ، وهيغل (٨) .

وقد زعم البعض أن «المثالية الالمانية» كانت حركة مغايرة تماماً لفكر كانط وبالتالي لا تمت إليه بصلة . غير أن مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين يجمعون على أن المثالية الالمانية ظهرت انطلاقاً من بداية فلسفة كانطية . والدليل على ذلك أن «الكانطية الجديدة» قامت - في بدايتها على الأقل - كحركة احتجاج ضد التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة كانط عند المثاليين الالمان (٩) والدليل على ذلك أيضاً أن المثاليين الالمان قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم لروح النقد الكانطي .

وربما كان التعقيد الذي لا تخلو منه فلسفة كانط من الاسباب التي أدت

(٧) ذكر هذا النص أو في شولتز : «كانط» ، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٥) ص ٧ .

(8) Fichte (1762 - 1814)

Schelling (1775 - 1854)

Hegel (1770 - 1831)

(9) Christoph Wild: «L'Heritage de Kant» in (Bilan de la théologie Casterman , paris 1970) , p. 255 .

إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من قلمندوا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم . غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى كانط من مصطلحات وما اشتمر في كتاباته من نصوص ، حتى أنهم أسسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم «لغة الكانطية» . وكانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق لها مثيل من قبل ، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضا في دراسة نصوص الانجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المتأنية لنصوص كانط ما نشر للمؤلف الألماني هانز فيهمجنز من تعليقات في مجلدين على الصفحات السبعين الأولى من كتاب «نقد العقل الخالص» (١٠) .

ظهور الكانطية الجديدة

على الرغم من أن كتابات الكانطيين الجدد قد بدأت في الظهور منذ أواخر القرن الماضي ، إلا أن هذه الكتابات ظلت غير معروفة لدينا لأنها لم تترجم إلى إحدى اللغتين الانجليزية أو الفرنسية لأسباب كثيرة . ومع ذلك ، فقد ترجم كتاب كاسير عن فلسفة الصور الرمزية منذ فترة قريبة . (ومن المعروف أن كاسير ظل يعيش في المهجر منذ أن تولى هتلر السلطة في ألمانيا) .

ولم يكن فكر الكانطيين الجدد متوقفا على ذاته أو متعلقا بالنسبة لمقتضيات العصر ، وذلك لأنه كان ثمرة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي شهدته ألمانيا في

(10) Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“, 2 vols Berlin and Leipzig, 1881-1893. (Encyclopedia of philosophy), op'cit

القرن التاسع عشر والذي تمنح من التقدم العلمى على وجه الخصوص . لقد كانت الكانطية الجديدة انجازها أكاديميا انطبع به الفسك في ألمانيا لفترة طويلة بفضل المجلات المتخصصة التى أصدرتها الجماعات الناطقة باسم الكانطيين الجدد فى كثير من المدن الألمانية : ففي مدينة ماربورج Marburg ظهرت مجلة العمل الفلسفى Philosophische Arbeiten ، وفى مدينة Heidelberg ظهرت مجلة والعقل ، Logos وفى مدينة Gottingen ظهرت مجلة والبحث الفلسفى ، Philosophische Abhandlungen (١١) . وكانت المذاهب الفلسفية تعرف بنسبتها إلى الجماعات التى صدرت عنها فأتسع نطاق المدارس الفكرية المنبثقة على كانط حتى بلغ عددها سبع مدارس . وكان الخروج على أى منها والانضمام إلى أخرى يماثل تماما الخروج على الكنيسة أو على أى حزب من الأحزاب السياسية (١٢) .

ونلاحظ أنه رغم تباين أنماط التفكير ضد الكانطيين الجدد رغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتقون فى التفاهم حول فكر كانط : يستلهمون مبادئه ، ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمه . ويظهر ذلك فى المقال الافتتاحى لمجلة مدرسة ماربورج حيث كتب هرمان كوهين وبول فاتورب :

«إن أتباعنا الحقيقين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالى ... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلا لأنها بمثابة النظرية التى تكشف عن

(11) Lewis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op. Cit .

(12) Ibid.

مبادئ العلم والثقافة ،، (١٣)

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلاً ما سبق أن التزم به كانط ، فالفلسفة ينبغي أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي ، وإلا فشله كمثل من يسكب الفراغ في فراغ كما كان حال المثالية الألمانية ، التي عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

لقد أطلق شعار العودة إلى كانط في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفي أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية المطلقة وبسبب تقلص الواقع ، على أيديهما حتى أصبح لا يتجاوز حدود الاناء ، (١٤) وقد أطلق شعار العودة إلى كانط أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة في مواجهة الاتجاهات المادية التي تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة . كما كان الشعار موجهاً أساساً لدحض النتائج الجـ - وقاء التي توصل إليها الفكر المجرد عند هربارت وترايس وشوبنهاور بالاضافة إلى ثلاثي المثالية الألمانية الشهير (١٥) .

(13) Philosophische Arbeiten , Vol. I, No . I, 1906 .

ذكره لويس بيك في «دائرة معارف الفلسفة» (لندن)

(١٤) من المعروف أن أبحاث الفلسفة المثالية تستند إلى الاناء . وكان ليفي ستروس مؤسس البنويوية في فرنسا يقول عن الاناء أنها ذلك الطفل المدلل الذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة ، وحال دون القيام بأي عمل جاد لرغبته في الاستئثار وحده بكل انتباه . ذكرها ابراهيم د - مشكلة البنية ، (مكتبة مصر) ص ٥ .

(15) Herbart (1776 - 1841) .

Tries (1779 - 1850)

Schopenhauer (1788 - 1860)

أما الثلاثي الشهير فهو مكون من فخته وشلنج وهيغل كما سبق بيانه .

نلاحظ إذن أن الظروف الثقافية السائدة هي التي حتمت ظهور حركة الكانطيين الجدد ، بل أن هذه الظروف هي التي حتمت المنهج والمضمون اللذين حددا مسار الأبحاث الكانطية الجديدة. ففي مجال الأبحاث في العلوم الطبيعية مثلاً كان المنهج الرياضي هو السائد، وقد اعترف بمشروعية تطبيقه في جميع المجالات التي تستهدف معرفته الواقع . أما مجالات الأبحاث التي تتجاوز حدود العلم التجريبي فقد أطلق عليها اسم « علوم الروح » .

وفي ظل هذه الظروف الثقافية ، فقدت الفلسفة مشروعيتها وجودها إلى جانب العلوم ، ومن هنا ظهر الاهتمام بكتاب « نقد العقل الخالص » ، وهو من أهم كتب كانط ، على اعتبار أنه إنجاز فلسفي ينصب على العلوم من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهو يجعل للفلسفة مهمة عليية مستقلة .

وإذا كان على الفلسفة أن تتنازل عن مجالات البحث في « الطبيعة » ، أو « النفس » ، لسائر العلوم المتخصصة ، فإنه ليبقى عليها بعد ذلك رسالة عليية مؤكدة وهي البحث في نظرية المعرفة العلية ذاتها .

وقد كان في العوده إلى كانط تراجع إلى نظرية المعرفة العلية ، كما كانت هذه العوده تعنى رفض جميع اتجاهات الفلسفة المثالية كما سبق أن قدمنا .

غير أن العوده إل كانط لم تكن تعنى عند الكانطيين الجدد اقتناعاً كاملاً بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا يتطلع الباحث الكانطي إلا إلى المساهمة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل !

إن الاقتناع بفكر كانط كان اقتناعاً بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي « تبرير مشروعية المعرفة العلية » . ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة ، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها كانط في جوانب عدة .

ولقد تحدت علاقة الكانطيين الجدد بكانط في مضمون التساؤل الذي وجهه أحدهم
و.دعى ويندلبان ، يقول : كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقة بحيث
نجرؤ على تجاوزه ؟؟ (١٠)

لقد كان المبدء الأساسى الذى قامت عليه فلسفة كانط متضمناً فى كلمة -
والنقد ، ، ولقد فهم الكانطيون هذا المبدء وعملوا به . وهو لا يشير إلى وظيفة
سلبية للفلسفة بل إنه على العكس يكشف عن الدعائم القوية التى تبرر المعرفة .
والنقد ، يكشف عن تواضع الفيلسوف ويباعد بينه وبين المزاعم الباطلة
التي جعلت من التفلسف منهجاً متعالياً ومن الفلسفة منبعاً خالصاً للمعرفة من نوع
خاص لعللاقة لها بالعلم أو المعرفة العلمية .

إن الأطروحة الأولى التى تقدمها الفلسفة النقدية هى التسليم بصحة المعرفة
العلمية القائمة ثم انبثاق التفكير الفلسفى عليها وابتداء منها .

أما الأطروحة الثانية فإنها تتصل بنمط التفكير الفلسفى ذاته . ذلك أن الفكر
النقدى يستهدف أساساً تبرير صحة المعرفة القائمة . وهو لذلك يكشف عن
المبادئ التى تستند اليها ، كما أنه أيضاً يختص بفحص المبادئ القبليه
للمعرفة .

ويتضح مما تقدم أن الفلسفة النقدية «واقعية تجريبية» من حيث أنها تنطلق

(10) Windelband (1848 - 1915)

كان ويندلبان من أكبر مؤرخى الفلسفة فى عصره . وهو لم يؤلف نسقاً فلسفياً
كاملاً ، غير أن بعض أفكاره كان لها دور مؤثر لدى أتباعه فى مدرسه
هيدلبرج .

من المعرفة العلمية القائمة فعلا . وهي مثالية ترانسندنشالية، من حيث أنها تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التي تبرر مشروعيتها ، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة (١٧) .

وقد نجح المنهج النقدي لأنه حقق استقلال الفلسفة في مجالات بحثها بالنسبة لمجالات العلوم . فالفلسفة هي التفكير النقدي الذي يكشف عن المبادئ القبلية لكل معرفة علمية وغير علمية. ولذا فإن الفلسفة النقدية قد اختصت بمنهج يختلف عن مناهج العلوم ، ولها رسالة تختص بها أيضا من دون العلوم . ومن ثم فإن الفلسفة قد تفقد كينونتها وتفقد بالتالي مبررات وجودها إن هي سارت والواقعية الساذجة التي تزاخم التخصصات العلمية وتحاول تفسير الطبيعة . وهي ربما فقدت كينونتها أيضا إذا استعارت المناهج العلمية كما فعلت الاتجاهات الوضعية .

وينبغي أن نلاحظ أخيراً أن الاستقلال الذي حققته الفلسفة النقدية لم يكن غاية في ذاته ، بل هو شرط مسبق لكل عمل فلسفي مشر ، ذلك لأن الهدف الأول والملح هو أن نكشف من خلال تحليل المعرفة عن هذا الجانب الصامت (في المعرفة) والذي يقع على عاتق الفيلسوف أن يبينه . إن تحليل المعرفة هذا إنما يشكل المضمون الاساسي للفلسفة النقدية ذاتها .

التمهيد للفكر الكانطي الجديد

إذا كان الانتاج الفكري الذي قدمه الكانطيون للجدد لم يزدهر إلا في الربع الاول من القرن العشرين ، فإنه قد ظهرت قبل ذلك بوادر للعودة إلى كانط كانت

(17) Christoph Wild : «L'Heritage de Kant» , Op.Cit. p. 257.

تسببقا أو إرهابا للحركة الفكرية الجديدة . وقد ارتبطت هذه الارهابات الكانطية بأسماء مفكرين وعلماء من أمثال إدوارد زيلر ، وكنوفشر ، وهلمهولتز وفريدريك لانج . وسنتحدث بإيجاز عما قدموه من إسهامات (١٨) :

إدوارد زيلر Zeller (١٨١٤ - ١٩٠٨) :

كتب مقالا عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة هيدلبرج ، وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الاستعمولوجية يعنى العودة إلى كانط .

كنوفيشر Kuno - Fischer (١٨٢٤ - ١٩٠٧) :

هو أستاذ أوتو ليبمان صاحب شعار والعودة إلى كانط، وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه . أصدر كتابا عن الفلسفة النقدية، ظهر بمدينة هيدلبرج سنة ١٨٦٠ يعتبر أهم ما كتب في هذا الموضوع . وقد أثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج كانط .

وفي سنة ١٨٦٥ تزعم فيشر مناظرة كبرى من كانط اشترك فيها أدولف تريندلنبرج Trendelenburg ، وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية كانط عن الزمان والمكان القبليين، وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند درمان كوهين أحد أقطاب الكانطية الجديدة . وسنعود إلى الحديث عنه بالتفصيل .

هيلمهولتز Helmholtz (١٨٢١ - ١٨٩٤) :

هرمان فون هيلمهولتز كان من علماء ألمانيا البارزين . وكانت انشغالاته العلمية

(18) LeWis White BECK : «Neo - Kantianism» , Op . cit , p .469

ضاربة الجذور في فلسفة كائنة. فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى نوعية لأعصاب الحس، ثم قاده هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور المكان، إنما يتوقف على تكويننا الجسمى. وقد ترقب على هذه النتيجة أن درس هيلمهولتز إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقى كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التى زود بها الكائن الإنسانى. غير أن هيلمهولتز يؤكد فى النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعى للعالم.

وعلى الرغم من أن هيلمهولتز قد اطلق بالتصور الكائنى خارج حدود الهندسة الاقليدية، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن «المكان» إنما تنبثق عن النظرية الكائنية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة فى الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا.

وهكذا يعترف هيلمهولتز بفضل الفلسفة الكائنية ويوجه الانتباه إلى فائدة العودة إلى فكر كائنة بالنسبة للأبحاث العلمية.

فريدريك لانج (Lange) (١٨٢٨ - ١٨٧٥) :

كان أستاذاً للفلسفة بمدينة ماربورج وتوفى بها. اشتهر بكتابه عن «تاريخ المذاهب المادية» (فى أجزاء ثلاثة)، وكان الهدف من تأليف الكتاب هو الرد على مزاعم الماديين. والماديون فى القرن التاسع عشر كانوا يزعمون أنهم يقتسمحون مجالات سبعة أن امتلأت بالأفكار اللاهوتية أو الخرافية، وأنهم فى هذا الاقتحام يستندون إلى نتائج العلوم التجريبية. ولقد ظهر تعاطف لانج مع المادية أول الأمر ولأنها مذهب الواقع الذى يشكل مانعاً حصيناً ضد الميتافيزيقا وأفكار اللاهوت، غير أنه فى نفس الوقت يؤكد حاجة الإنسان إلى خلق عالم مثالى

هو عالم القيم ، وهو عالم ينخفت فيه صوت المنطق ، وتتعذر فيه الرؤية على العين المفتوحة ، (١٩) . وفي هذا إشارة إلى عدم كفاية المناهج المادية .

وجدير بالذكر أن لانج كان يحدد حذو هيلمهولتز في زعمه أن : العالم والمحسوس ، إنما هو حصيلة التفاعل بين الكيان العضوى للإنسان وبين واقع غير معروف ، ثم تتحدد الخبرة أو التجربة نتيجة هذا التفاعل . أما هذا الكائن البشرى ذاته فإنه يعرف باستخدام مناهج علم النفس والفسيولوجيا (٢٠) .

ويظهر مما تقدم أن هذه الاسهامات التى مهدت للفكر الكانطى الجديد كانت كلها تقترب من كانط وتبتعد عنه فى نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز الصدوره لنظرية المعرفة إلا أنها جاءت بتفسيرات سيكولوجية أدت فى النهاية الى «الذاتية» ، «النسبية» ، وبذا ابتعدت تماما عن روح الفلسفة النقدية . وعلى أى حال ، فقد كانت هذه الاسهامات هى التى أشعلت الخماس وعجلت بظهور المدارس الكانطية الجديدة .

المدارس الكانطية الجديدة

ظهر فى خلال الربع الاول من القرن العشرين أكبر انتاج فكرى للكانطيين الجدد على يد مجموعة نشطة من ممثليهم عرفت باسم مدرسة ماربورج Marburg ومجموعة أخرى عرفت باسم مدرسة هيدلبرج Heidelberg . (٢١)

(١٩) Friedrich Lange «History of Materialism», (London, 1877-1879) , pp. 342 - 347 .

ذكره لويس بيك فى دائرة معارف الفلسفة (لندن)

(٢٠) راجع دائرة معارف الفلسفة (لندن) ، ص ٤٦٩

(21) Christoph WILD «L'Heritage de Kant» ,Op. Cit , p: 256.

و يمثل المجموعة الاولى هرمان كوهين ، وبول ناتورب ، وإرنست كاسيرر . (٢٢)

و يمثل المجموعة الثانية ويلهلم ويندلبان ، وهينريخ ريكتر ، وإميل لاسك (٢٣) ، ونبدأ بالاولى :

مدرسة مار بورج

سميت كذلك نسبة الى مدينة ماربورج التي تقع في المانيا الغربية على نهر اللان Lahn والتي كان لجامعتها دور كبير في اثناء الثقافة والفنون في أواخر القرن الماضي ومطلع هذا القرن .

وكان ميلاد مدرسة ماربورج مديناً لمناظرة ساهية بين تريندلنبرج وفيشر بخصوص موضوع الزمان والمكان القبليين ، . فعلى الارض الفكرية لهذه المناظرة ولد الكتاب الاول لمدرسة ماربورج [الذي ألفه كوهين بعنوان نظرية كانت في تكون الخبرة ، (٢٤) . وجدير بالذكر أن هذه المناظرة قد أثارت اهتمامات جميع المشتغلين بالفلسفة في المانيا في ذلك الوقت . (٢٥)

ولقد كان تأثير مدرسة ماربورج كبيراً نظراً لما قدمه مفكرها من أبحاث

22 - Hermann COHEN . 1842 - 1918

Paul NATORP . 1854 - 1924

Ernst CASSIRER . 1874 - 1945

23 - Wilhelm WINDELBAND . 1848 - 1915

Heinrich RICKERT . 1863 - 1936

Emil LASK . 1875 - 1915

24 - «Kants Theorie der Erfahrung» , Berlin, 1871

25 - Lewis White Beck . «Neo - Kantianism» , Op.cit, p. 469.

عـديده على مدى ستين عاماً تقريباً، من سنة ١٨٧١ وهو تاريخ ظهور الكتاب الأول للمدرسة، وحتى عام ١٩٣٣ وهو تاريخ هجرة كاسير خارج ألمانيا بعد أن امسك هتلر بمقاليد السلطة هناك .

وعلى الرغم من الإثراء الفكرى الذى أسهمت به مدرسة ماربورج إلا أنها - بسبب الملابس التاريخية التى عاصرت فترة ازدهارها - لم تلق اهتماماً خارج ألمانيا . فلم تترجم أبحاثها الى اللغة الفرنسية أو الإنجليزية فيما عدا بعض كتابات لكاسير، منها كتابي « فلسفة التنوير » ، و « فلسفة الصور الرمزية » اللذين ترجمتا في اواخر الستينيات من قرننا هذا . (٢٦)

وستتناول الآن بالتحليل والدراسة فكر المشـاهير الثلاثة الذين ينتسبون للمدرسة وأولهم هرمان كوهين .

هرمان كوهين : (١٨٤٢ - ١٩١٨)

رفض التفسيرات السيكلوجيه عند امثال هيلموثز ، ولانج و كيتوفيشر . وأخذ عليهم ما زعموه من ان الفلسفة ينبغى أن تبدأ بتحليل الوعى فتكشف عن تطبيق مقولات الفـكر على معطيات الحس وما يتبع ذلك من تكوين عالم للظواهر يختلف عن عالم « الشئ فى ذاته » . فالفلسفة عند كوهين لا ينبغى أن تشغل بدراسة عمليات سيكلوجيه تصل من خلالها الى نتائج ظنيه ، بل انهم - تشغل على الأخرى بالمعرفة العليه ذاتها .

وقـد اكد كوهين فى كتابه (نظرية كانت فى تكوين الخبرة) على الصلة

الوثيقة بين العلوم والفلسفة للترانسندنتالية ، كما أكد على ضرورة الاهتمام بمنهج العلوم لا بمضمونها جرياً وراء كانط الذى قدم بحق نظرية متكاملة في المنهج العلمى . (٢٧) واشتمل كتاب كوهين أيضاً على تفسير جديد للأفكار الأساسية التى اشتملها (نقد العقل الخالص) ، وذلك في محاولة للرد على التفسيرات الخاطئة وكانت (القبليه) a priori قد ردت عند البعض الى ذاتيه سيكلوجية ، مما يترتب عليه في النهاية أن تودى الكانطيه الى (النسبيه) كما يترتب عليه أيضاً عدم الاعتراف بدور (مقولات الفهم) ، وعندئذ تعود بنا هذه التفسيرات الخاطئة الى أزواج النقابل التقليدية : بين (الواقع والممكن) ، (الموضوع والتصور) ، الشئ و (الفكرة التى تمثله) ، (الموضوعى) و (الذاتى) .

وزعم أحد شراح كانط أن المنهج للترانسندنتالى لا علاقة له بالموضوعات بحجة أنه ينصب أساساً على الذات . وقد تصدى كوهين لهذا الرأى وبين أن التحليل الترانسندنتالى لا ينصب على الذات ، بل على طريقة معرفتنا للأشياء بهدف التدليل على أن هذه المعرفة ينبغى أن تكون قبلية . فلم تكن المشكلة الملحة في الفلسفة النقدية مثلاً هى البحث عما إذا كانت صورة المكان متعلقة بالأشياء أم تفرضها الذات ، بل إن المنهج الترانسندنتالى إنما يهتم أساساً بالكشف عن تكوين الأشياء وتبرير معرفتنا لها . وبعبارة أخرى كانت الفلسفة النقدية لا تهتم بالمضمون الموضوعى للمعرفة وإنما تهتم على الأحرى بمنهج المعرفة .

ولاحظ كوهين أن كانط كان قد ميز في الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص ، بين القبلى الميتافيزيقى والقبلى الترانسندنتالى . والاول يشير إلى

تصورات سابقة على التجربة . وهذه التصورات - لكي تكتسب معنى واقعيًا - ينبغي أن تكون مبدأ للخبرة ومنهجًا للمعرفة . وعندئذ فقط يتحول القبلي الميتافيزيقي إلى قبلي ترانسندنتالي (٢٨) .

وقد أخذ كوهين على سابقيه ممن تعرضوا لتفسير نصوص كانت أنهم أهملوا هذا الانتقال من القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي الترانسندنتالي فترتب عليه النظر إلى القبلي الميتافيزيقي على أنه مجموع من العناصر المكونة للوعي ، وظهرت من جديد ثنائية الفكر والواقع ، هذا ، في حين أن التأكيد على الانتقال من القبلي الميتافيزيقي إلى القبلي الترانسندنتالي سيحول النظر إلى دور التصورات القبلية في ضمان الموضوعية . وعندئذ تظهر المثالية النقدية عند كانت على أنها تجمع بين المثالية والواقعية في تصور واحد هو التجربة ، والتجربة الكانطية عند كوهين ليست هي الوعي ، السيكلوجي الذي نجده في فينومينولوجيا هيرل بل هي الرياضيات وعلوم الطبيعة ، أو هي باختصار والعلم النيوتوني .

وعلى الرغم من أن مفهوم القبلي هو الركيزة التي تستند إليها الفلسفة المثالية النقدية ، إلا أنه يضاهيه للموضوعية في المعرفة يجعل الفلسفة خادمة للمعلوم ، ويعرّد بها إلى الوظيفة التي أرادها لها والوضعية . وقد كانت هذه هي إحدى المشكلات التي تعرضت لها مدرسة ماربورج (٢٩) .

وبخصوص مفهوم القبلي أصر كوهين أيضًا على أنه لا ينبغي الفصل بين

28 - Op. Cit, p. 210.

(٢٩) كوهين يخصص على وجه التحديد فخته .

30 - H. DUSSORT : «L'Ecole de Marbourg», (paris, 1963), p125.

الحدوس Institutions وبين مقولات الفهم Catégories ، وذلك لأن حدس المكان مثلا ليس سوى لحظة فكرية ضمن ذلك المجموع القبلي الذي يتضمن امكانية المعرفة من الناحية المنهجية . وحيث أن مجال المعرفة الذي يحدده القبلي ينبغي أن يظهر في النهاية في صورة أحكام تركيبية أولية ، لذا كانت هذه الأخيرة هي الشرط الاساسي الذي يفرضه المنهج التراسندي التالي . ونحن نعلم أن فصل الحدس (الحساسية) عن المقولات (الفهم) في مفهوم كانط إنما يقبل فقط على أنه فصل منهجي لا يمس وحدة المعرفة من حيث المبدأ . ويصر كوهين على أهمية وحدة مبدأ المعرفة هذا لأنه يتضمن استقلال الفكر وقدرته على الانطلاق. فالفكر عنده لا ينبغي أن يخضع لأي ضرورة (٢١) .

ونلاحظ أن وانطلاق الفكر، هذا لا يتعارض مع مفهوم كانط. خصوصا وأن هذا الأخير يقرر امكانيته الانتقال من الفكر الخالص الى الفكر التجريبي أو العكس وذلك استنادا الى الممارسات الرياضية المختلفة . غير أننا نلاحظ كذلك أن تأكيد كوهين على انطلاق الفكر إنما يكشف لديه عن نزعة انسانية خاصة ، كما يكشف عن التقاء من نوع خاص بين الوضعية وبين اتجاهات مدرسة ماربورج .

كانت هذه هي المرحلة الاولى في فكر كوهين ، وهي التي تضمنها كتابة الاول الذي انبثق عن المناظرة الشهيرة . وقد لاحظنا في هذه المرحلة أنه لا تعارض بين كانط وكوهين فالأخير يتوافق مع فكر الاول ويدافع عنه .

3I - H. COHEN . «Kants Theorie der Erfahrung» , p 185

ذكره فيلوتنكو «مدرسة ماربورج» ، ص ٢١٢ .

المرحلة الثانية في فكر كوهين هي التي تضمنها كتابه الرئيسي عن «نسق الفلسفة» (٣٢) . وهو الكتاب الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٩٠٢ بعنوان منطق المعرفة المجردة (٣٣) .

وقد قرر كوهين في مقدمة هذا الجزء أنه سيواصل المسيرة الفكرية التي بدأها كانط ، لأنه يثق في إمكانية إحراز التقدم في الفلسفة كما هو الحال في العلوم وأخذ كوهين على حاتقه أيضاً أن يهتم بالمعرفة وأن يحلل ويجمع ويوضح تصورات ومبادئ العلوم المضبوطة (٣٤) .

ويظهر للقارئ أن ما جاء في مقدمة كوهين إنما هو إعلان عن مبادئ وربما تجاوزات سوف تتناول الفكر الذي دافع عنه المؤلف في كتابه الأول وتعرض لها الآن بالتفصيل :

رأى كوهين أن كانط حاول فهم العلم والثقافة باعتبارها وقائع قائمة إلا أنه فشل في فصلها عن العوامل السيكولوجية وما يتصل به من ظواهر (٣٥) .

والمنطق عند كوهين ليس سيكولوجياً ، وهو أيضاً ليس صورياً بحيث أنه يفترض دائماً وجود معطيات مصدرها الإدراك أو حتى الحدس الخالص . المنطق عنده إذن ليس فكراً فارغاً ، كما أن أى حكم تقريرى لا معنى لصدقه إلا بالنسبة إلى موقعه داخل نسق من القوانين الكلية تستند بدورها إلى أسس منهجية صورة الفكر إذن لا تنفصل عن مضمونه ، وهذا المضمون ليس شيئاً آخر سوى

32 - «System der philosophie»

33 - «Logik der reinen Erkenntnis»

(٣٤) فيلوننكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢١٥ .

35 - Lewis white BECK . Neo-Kantianism , Op , cit, p470 .

الواقع باعتباره موضوعا للمعرفة وهدفا لها وتقدم المعرفة يعنى نمو الفكر، وهو نمو يشمل المضمون والصورة معا . ويترتب على هذا أن لامجال لفصل قوالب الفكر عن معطياته كما ارتأى كانط . ولامجال للنظر إلى الأعداد باعتبارها مادة خام تفرض من الخارج ، فقد تعلم كوهين من حساب التفاضل والتكامل أن الأعداد اللامتناهية لوجود لها أساسا كمعطيات خارجية ، بل هى على الأحرى من خلق الفكر .

الواقع الحقيقى إذن هو الذى يتحدد بواسطة الفكر . وعلى هذا يميل كوهين إلى رفض التقابل الكانطى بين الشئ فى ذاته (وهو الواقع الذى يبعد عن متناول فكرنا) ، وبين الشئ الظاهر (الواقع المدرك) . وحجة كوهين فى هذا الرفض أن التقابل يعطى الانطباع بأن هناك عالمين منفصلين فعلا أحدهما لا يتناول إليه الفكر .

ومن ثم يوافق كوهين على كل الاعتراضات التى يسوقها الفيلسوف فخته بخصوص الشئ فى ذاته، باعتباره واقعا مطلقا ، ولكنه - مع ذلك - يقترح أن يكون الشئ فى ذاته، مجرد مثال أفلاطونى أو فكرة، مثالية ، يتطلع إليها المفكر فى تصميمه على معرفة كمال الأشياء . وتكون بمثابة المبدأ المحرك للفكر .

وهنا يقترب كوهين كثيرا من المثال الأفلاطونى . وكان تلميذه كاسيرر Cassirer يقول عنه أنه من أكثر المتحمسين لفكر وفلسفة أفلاطون (٣٦) .

وإذا أردنا أن نفهم أسس التجاوزات الفارقة بين كانط وكوهين

يمكننا أن نضمن النظر في عنوان الجزء الأول من (نسق الفلسفة) وهو : منطق المعرفة المجردة .

يطلق كوهين اسم منطق المعرفة المجردة على منطق الرياضيات وأيضاً الفيزياء لاستخدامها المنهج الرياضى، غير أنه يطلق نفس التسمية أيضاً على نظرية المعرفة، بوجه عام .

ويرى كوهين أن التقدم الذى أحرزته الفيزياء المعاصرة والذى تجسد فى سقوط النظرية الذرية إنما يعد انتصاراً للنسك المجرّد . فالفيزياء قد أخذت بمنهج الرياضيات الذى أدى إلى اقتراض اللامتناهيات . وتحليل اللامتناهيات كان هو الأداة المشروعة التى استخدمتها الفيزياء الرياضية (٢٧) .

هنا نلاحظ أن كوهين يفترق عن كانط . فالفلسفة الترانسندنتالية عنده لا تبدأ بالحدس الخالص كما أراد كانط بل تبدأ بالفكر المجرد . وهى عند كوهين لا تستند إلى الحساسية الترانسندنتالية بل هى فى الأساس منطق ترانسندنتالى .

ويرى كوهين أن نقد العقل الخالص إنما يعنى أن ينقد العقل نفسه بنفسه فى علاقته بالحدس ، بشرط أن يتجاوز هذه المرحلة ليؤسس المنطق الخالص أو (المجرد) . وهنا يتضح أن الفكر عند كوهين لا ينبغى أن يبدأ من منطق آخر غير ذاته ، ولا يعنى هذا أبداً أنه فكر منفصل عن الواقع ، فالفكر والوجود وجهان لعملة واحدة كما سبق أن قدمنا ، والمنطق الترانسندنتالى هو مؤسس الأنطولوجيا (٢٨) .

(٣٧) كوهين : منطق المعرفة البحثية ، ص ٣٣ ذكره فيلوننكو ص ٢١٦

(٣٨) نفس المرجع ، ص ٥٨٨ - (ذكر فيلوننكو ص ٢١٧) .

ونلاحظ أن الهوية المشتركة التي تجمع بين الفكر والوجود عند كوهين ليست هوية ساكنة بل هي ديناميكية ، إذ لا يمكننا أن نقرر بأن الوجود في الفكر أو خارج الفكر ، بل علينا أن نقرر فقط أن الوجود في متناول الفكر accessible a la pensée (٣٩) .

والوجود إذا تناوله الفكر ، علينا أن ننتظر ما يصدره عليه من أحكام . وهنا يظهر دور الحكم التركيبي في تأسيس الانطولوجيا ، فهذه الأخيرة سترد في النهاية إلى مجرد نظرية في الحكم (٤٠) .

يقول كوهين :

(إن الصورة الأساسية للوجود ، أي الصورة الأساسية للفكر ، إنما هي الصورة الأساسية للحكم) (٤١) .

وربما ظهر للبعض تقارب بين فينومينولوجيا هسرل وبين مدعب كوهين ، إلا أن كوهين يأخذ على هسرل أنه مجرد المنطق من عنصرى المبادأة والاستقلال بأن فرض عليه مضامين هي نفسها سابقة على الفكر وسابقة على المنطق ، مما يتعذر بسببه انطلاق الفكر ، الذي أشرنا إليه آنفا .

وهكذا يتبين لنا أن كوهين ، وإن كان قد اختلف مع كانط في تفاصيل

(٣٩) هنا يظهر تأثير كوهين بالمنهاج الرياضية الحديثة . فالاعداد اللامتناهية تظل هي الأخرى في متناول فكر العالم الرياضى دون أن تكون مفروضة عليه من الخارج ودون أن يكون لها أى وجود قبلى داخله .

(٤٠) نفس الموضوع .

(٤١) نفس المرجع السابق ، ص ٤٧ .

ودقائق المنهج إلا أنه يسير على نهجه في تمسكه بجانب المعرفة ، ، وفي محاولاته لإثراء البحث الاستمولوجى بوجه عام . وهو بذلك يواصل المسيرة الفكرية التى بدأها كانط ، ويحزق تقدماً فى الفلسفة كما هو الشأن بالنسبة للعلوم .

وإذا جاء الخلاف بين كانط وكوهين متعلقاً بدقائق المنهج فى مجال الفلسفة النظرية ، فإن الخلاف بينهما يكاد يكون جندرياً عندما يتعلق الأمر بالأخلاق .
وليس من نافلة القول أن نشير بإيجاز شديد إلى موقف كوهين ، لنبين أنه يعتمد تماماً عن كانط فى تصوره للقانون الأخلاقى .

فإذا كان القانون الأخلاقى عند كانط ينبع أساساً من الفطرة الانسانية السليمة ، ويأتى صوته الأمر من الداخل ، ولا يفرض على الفرد من الخارج ، نلاحظ فى مقابل هذا أن كوهين على العكس تماماً ، يشير الى ضرورة الاهتمام بالمجتمع القائم فعلاً بما فيه من ممارسات أخلاقية وما يخضع له من قوانين دون أن يدخل ضمن عمل الفيلسوف دراسة الدوافع الإنسانية وما لدى البشر من أحاسيس وتطلعات (٤٢)

ويظهر أن هذا التصور يتعارض تماماً مع تطلعات كانط نحو مجتمع يكون فيه الانسان مشرعاً لنفسه والآخرين فى نفس الوقت ، ويمامل فيه الانسان كغايه فى ذاته لا كوسيله أبدأ ، ويتطلع فيه الجميع نحو « مملكة الغايات » .

بول ناتورب : (١٨٥٤ - ١٩٢٤)

هو من أبرز مفكرى الجيل الثانى بمدرسة هارپورج . اهتم بأحدث مظاهر

(42) Lewis BECK : «Neo-Kantianism», op. cit. p. 470

من اكتشافات في العلوم وخاصة نظرية النسبية في كتابه د الاسس المنطقية للعلوم المنضبطة ، . (٤٣) وغلاحظ أن هذا الكتاب يتعمق في المسائل المنهجية بأكثر مما رأناه عند كوهين . فقد اقتصرت اهتمامات كوهين على نظريات رياضية وفيزيائية غدت كلاسيكية .

وقد حاول ناتورب أن يملأ الفراغ الذي تركه كوهين بين العلم كواقعة معرفية قائمة وبين الوعي الفردي الذي كون هذه المعرفة . ولذا يهتم بإدخال مناهج علم النفس في تفسيره لظهور هذه المعرفة ، مخالفاً بذلك لزميله كوهين . واستطاع — في علم النفس — أن يصل إلى نتائج مماثل للنتائج التي وصل إليها ديلثي . (٤٤)

استهدف ناتورب أيضاً تقصير المسافة بين عالم الظواهر الموضوعي وبين الذات التي تمسك بخاصية المعرفة وتحيط بالظواهر الموضوعية ، خصوصاً وأن هذه المسافة قد استطالت جداً على يد كوهين فابتعد كثيراً عن كانط واقتراب من هيجل . وقد كان هذا الأخير لا يكاد يهتم بدور الإنسان الفرد الذي ينشئ ويركب المعرفة .

ورأى ناتورب أن البحث الترانسندنتالي لا ينبغي أن يكون مجاله قاصراً على واقع المعرفة العلمية وأسسها القبلية كما هو الحال عند كوهين ، بل ان هذا البحث

(٤٣) نشر بمدينة برلين سنة ١٩١٠.

(٤٤) ولهم ديلثي Diltthey (١٨٣٣ — ١٩١١) . فيلسوف وعالم نفس ألماني كان يجزم بأن علم النفس هو أهم العلوم الانسانية وكان يهتم فقط بعلم النفس التجريبي .

ينبغي ان يخصص مكاناً للعمل الخلاق والممارسة الاخلاقية والانتاج الجمالى .
ولكى يحقق ناتورب هدفه استعداد النظرة الكانطية الى كل من الذات العارفة
والموضوع المعروف لا باعتبارهما مستقلين عن بعضهما البعض بل على اعتبار
ما يربطهما من علاقات تفاعل مستمرة .
ورأى كوهين أن العلاقة بين الموضوعى ، و الذاتى ، لا ينبغي أن تكون
علاقة تضمن بحيث يحتوى أحدهما الآخر ، أو تضاد يجعل التباعد بينهما كبيراً ،
لأنهما اتجهان فى المعرفة ، كلاهما يبدأ بنفس الظواهر ، وكلاهما يستخدم المنهج
الترانسندنتالى ومقولات الفكر (٤٥) .

وقد رأى البعض أن ناتورب يحرص على تحقيق التقارب بين الموضوعى
والذاتى إنما يحقق الوحدة الفكرية والمنهجية للفلسفة بوجه عام ، فقد كان
ناتورب بحق من أكثر المتحمسين للنهج بمدرسة ماربورج .
يقول ناتورب .

د لقد فهمنا من قراءتنا لكانط أن الذاتية لا تظهر إلا مع الموضوعية، فهمى
ترتبط معها بعلاقة وثيقة ، بالإضافة الى أن كليهما تنبثق عن أسس لا نقول أنها
موضوعية أو ذاتية لأنها تتجاوز هذا الاختلاف ، . (٤٦)

وننتقل الى كاسيرر .

ارنست كاسيرر : (١٨٧٤ - ١٩٤٥)

هو آخر الثلاثة الكبار الذين اشتهرت بهم مدرسة ماربورج . كانت أبحاثه

(45) philonenko, L'Ecole de Marbourg , op. cit p.218

(46) p. Natorp, philosophische Systematik , p.337

(ذكره فيلوننكو ص ٢٢٠)

في فلسفة العلوم مكملة للاتجاه الذي سارت فيه مدرسة ماربورج . وربما كانت مؤلفاته هي أكثر مؤلفات هذه المدرسة ثراء .

فيما يختص بالمنهج كان كاسيرر أكثر إخلاصاً لتعاليم كوهين منه لـناتورب وإذا كان ناتورب قد وسع دائرة البحث التراثي استناداً إلى بحيث تعدى نطاق المعرفة العالمية القائمة إلى ممارسات أخلاقية وجمالية يمكنها أن تؤكد المنهج التراثي استناداً إلى وتدعمه، فإن كاسيرر قد انطلق إلى ما هو أبعد من ذلك حين اقترح أن يصبح نقد العقل نقداً للثقافة بمختلف جوانبها ، أو أن يصبح نقد الثقافة بديلاً لنقد العقل (٤٧) .

يقول كاسيرر في مستهل كتابه ، وفلسفة الصور الرمزية ، ، :

، ولأنه لا ينبغي أن يقتصر البحث على العلوم باعتبارها وقائع معرفية ، بل ينبغي النظر في مختلف مظاهر الإنتاج الثقافي الروحي مثل اللغة والاسطورة والدين . وهي رغم ما بينها من تباين تدخل ضمن اشكالية واحدة... (٤٨)

وفي تبرير نقد الثقافة يقول كاسيرر :

ان نقد الثقافة إنما يستهدف التدليل على أن المضمون الثقافي يتجاوز نطاق الجزئي والمفرد ، وذلك لأنه مؤسس في إطار مبدأ ضروري عالمي موحد ، مما يدل على أن وراءه عملاً أصيلاً للنفس . ولا شك ان في هذا البحث تدعياً للمثالية : اذ طالما اقتصر التفكير الفلسفي على مجرد تحليل لصور المعرفة الخالصة ، طالما ظل الباب مفتوحاً أمام ادعاءات الواقعيين وأصحاب الفهم الساذج للعالم (٤٩) .

(٤٧) نلاحظ أن الثقافة هنا تشمل اللغة والفن والاسطورة والدين وفن الحكم.

(٤٨) فيلوننكو : مدرسة ماربورج ، ص ٢٢١ .

(49) E. CASSIRER, philosophie der symbolischen Formen, p.11

(ذكره فيلوننكو ص ٢٢١)

وقد اعترف كاسير بأنه اكتشف النموذج نقد الثقافة في كتاب وفينو مينولوجيا الروح، للفيلسوف هيجل .

يقول :

إن هيجل قد أدرك بعمق ضرورة فهم النفس باعتبارها كلا ملموسا ، وذلك بأن تتبعها في كل ما ينبثق عنها من مظاهر (٥٠) .

وكان كاسير قد اشتهر بتناوله لموضوع الرموز والإشارات وذلك في دراسة هامة قدمها في كتابه سالف الذكر فلسفة الصور الرمزية. ونحن نعرف أن الرموز والاشارات إنما تقدم للفكر وسائل ظهوره وتقدمه . والرمز ليس حجابا عارضا للفكر ، إنه أدوات الهامة والضرورية ، (٥١) .

والعلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز ليست في حاجة إلى تأكيد ، وذلك لأن العمل العقلي الذي ينحصر في تحديد مضمون معين على مستوى الفكر إنما يرتبط بالفعل الذي يثبت هذا المضمون في إشارة ترمز إليه (٥٢) .

ونظرا لتأكيد العلاقة الوثيقة بين الفكر والرمز في فلسفة للصور الرمزية ، فإننا نتساءل مع ذلك عن موقف هذه الفلسفة من الحدس الخالص ، وهو مصطلح عزيز لدى الفيلسوف كانط :

ومن المعروف أن الحدس الخالص هو الإدراك المباشر الذي لا يحتاج إلى استدلال أو وساطة . وهنا يعترف كاسير بأن « حقيقة الحياة لا تتكشف إلا من

50 - Ibid, p. 15.

15 - Ibid, p. 18.

25 - Ibid.

خلال الاتصال المباشر والرؤية الخاصة . ولكن ، ألا تقف الرموز (ابتداء من الصور الأسطورية وحتى الرموز الرياضية) حائلا دون تحقق هذه الرؤية المباشرة؟ هنا يعالج كاسير هذه المسألة بأن يعيد صياغتها في أسلوب فكاهي على النحو التالي :

يبدو أن علينا أن نختار بين حياة مباشرة وصامتة وبين أخرى نطمسها
الرموز ١ (٥٣)

وقد جاءت اجابة كاسير على هذه التساؤلات معلنة عن نقطة تحول في فكر مدرسة ماربورج على النحو التالي :

رأى كاسير أن الحياة تعبر عن ذاتها من خلال التفكير الرمزي ، كما رأى أن انكار الصور الرمزية إنما هو هدم للصور الروحية التي تظهر فيها حقيقة الحياة (٥٤) .

وهكذا يظهر أن الصور الرمزية لاغنى عنها وأن الحدس الخالص لاوجود له لأنه مباشرة سلبية لا تكشف عن حقيقة الحياة، فهذه الأخيرة لا تكشف حقيقتها إلا بالعمل . يقول كاسير :

«إن أسمى حقيقة موضوعية تكتشفها النفس إنما هي صورة فعلها ذاته . فهي في مجموع ما تقوم به من عمليات ، وفي معرفتها للقواعد النوعية التي تتبعها تلك العمليات ، وفي ادراكها للانسجام الذي يرد هذه القواعد النوعية الى الوحدة وحدة العمل وتفرد الحل ، في خلال هذا كله ، نجد أن النفس تحدد ذاتها كما

53 — Ibid, pp.48 - 49 .

54 — Ibid, p. 51.

تحدثس الواقع . أما السؤال عن الشيء في ذاته أو الواقع المطلق الذى يكمن وراء تلك الوظائف النفسية ، فإنه لم يعد من الممكن أن تجيب عليه النفس الآن ، بالإضافة الى أنها تنظر اليه على أنه سؤال أسى وضعه ،، (٥٥) *Mal posée*

وقبل أن نتحدث عن تصور كاسيرر للمنطق ، وهو ما تناوله في العديد من كتاباته ، نود أن نشير أولا إلى بحث له يتصل بهذا الموضوع كان بعنوان « مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة » (٥٦) . ونحن نعلم أن « الجوهر » كان منذ القدم هو المحور الذى دارت حوله جميع نظريات الميتافيزيقا . ولذا فرق المنطق القديم بين « شيء » هو « موضوع » ، وصفات هي « محمولات » ، فى قضايا . وقد بين كاسيرر أن النظرة العلمية الحديثة تتجاوز تماما هذا التصور . غير أنه فى بحث لاحق عن (الحتمية والاحتمال) (٥٧) يعترف بأن كتاباته هو وزملائه عن (مفهوم الجوهر ومفهوم الوظيفة) قد بنيت فى معظمها وفق تصور علمى للعالم لم يعد يتطابق مع الأبحاث العلمية الجديدة . وهو يؤكد — مع ذلك إمكانية التأقلم مع هذه الأبحاث .

وما يجدر ذكره بهذا الصدد أن كتاب « الحتمية والاحتمال » ، هذا قد أعيد طبعه مع بحث آخر لكاسيرر « عن أينشتاين ونظرية النسبية » ، حاول فيه التوفيق بين النظرة المثالية الترانسندنتالية عند كانط وبين المبادئ العلمية الجديدة وظهر البحثان فى كتاب موحد بعنوان « فى الفيزياء الحديثة » ، (٥٨) .

5 — Ibid, p. 48.

٥٦ — فياوتنكلو « مدرسة ماربورج » ، ص ٢٠٧

٥٧ — انفس المرجع ، ص ٢٠٨

58— E. CASSIRER : "Zur Modernen Physik" Oxford, 1957.

وإذا انتقلنا أخيراً إلى المنطق ، فإننا نرى أنه على حين أراده كوهين قاصراً على منطق ارياضيات والفيزياء لاستخدامها منهج الرياضه ، نجد كاسيرر على العكس يجعل مجال المنطق أكثر اتساعاً ، فهو عنده يشمل العلوم الإنسانية أيضاً . وليس معنى هـ — لذا أن كاسيرر أراد أن يطبق منطق العلوم الطبيعية على أرض غريبة ، بل إنه أراد فقط أن يكشف عن البنية المنطقية لهذه الأرض مما قد يساعد في توضيح مفاهيم المنطق بوجه عام . يقول :

، إن مقولات المنطق لا تتضح إذا اقتصرنا على دراستها وتحليلها داخـل مجالاتها النوعية فقط . وهي من الممكن أن تصل إلى أقصى درجة من الجلاء والوضوح إذا قارناها بمقولات تنسب إلى مجالات فكرية أخرى وانماط أخرى من الفكر ، وعلى وجه الخصوص مقولات الفكر الأسطوري ، . (٥٩)

وفي ختام حديثنا عن كاسيرر نود أن نكرر ما تردد في كتاباته من أن فلسفة الصور الرمزية ليست ميتافيزيقا بل هي فينومينولوجيا والمعرفة ، وكلمة معرفه هنا يتسع مدلولها ليشمل ليس فقط الفهم العلمى أو التعريف النظرى بل أى نشاط روحى يستهدف فهم العالم من جميع جوانبه (٦٠) .

وهكذا يظهر لنا أن فلسفة الصور الرمزية كانت فينومينولوجيا مفتوحة على عكس فينومينولوجيا هيجل التى كان المنطق هو مدخلها الوحيد فجاءت معرفة مطلقة ومعلقة على ذاتها . ويظهر لنا أيضاً أن كاسيرر لم يؤسس نسقا فلسفيا بالمعنى التقليدى ، وإنما جاء بفكر جديد ، يهدف لآى فلسفة مستقبلية للثقافة ، (٦١)

59— E. CASSIRER: "Wesen Und Wirkung des Symbolsbegriffs"
Oxford, 1956. p. 11 ذكره فيلو نذكو ص ٢٢٥

60—Ibid, p.208.

61— Ibid, p. 229.

مدرسة هيدلبرج

يطلق اسم مدرسة هيدلبرج على مجموعة نشطة من مفكرى الكانطية الجديدة ، ظهرت وقرعت بمدينة هيدلبرج بجنوب غرب المانيا ، وانتسبت الى جامعتها ، وبرز من ممثليها أسماء ويلهلم وندلباند ، وهينريخ ريكرت ، وإميل لاسك . ولم يقتصر نشاط المدرسة على جامعة هيدلبرج ، بل تعداها إلى إقليم ، بادن ، كله في جنوب غرب المانيا ، حتى أنها عرفت أحيانا باسم مدرسة ، بادن ، BADEN أو المدرسة الكانطية الجديدة لجنوب غرب المانيا .

وعلى الرغم من أن مدرسة هيدلبرج كانت معاصرة لما ريجورج إلا أن هذه الأخيرة قد حظيت باهتمام الباحثين والنقاد الى درجة لم تحظ بها الأولى . فلم يظهر حتى الآن - فيما أعلم - أى بحث مستقل عن فكر مدرسة هيدلبرج وما قدمته من عطاء . كما أنه لم يترجم الى اللغات الأوربية أى عمل من أعمالها . ومع ذلك سنحاول أن نكون مختصراً عاماً عن اهتمامات هذه المدرسة وأساسيات فكرها من خلال ما كتب عن ممثليها ضمناً في مقالات متناثرة .

ويلهلم وندلباند : (١٨٤٨ - ١٩١٥)

كان من أكثر المتحمسين للفيلسوف كانط ولرغبته في إحداث تقدم في الفلسفة مماثل لتقدم العلوم . وهو صاحب التساؤل الشهير :

كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لكانط دقيقاً بحيث نجرؤ على تجاوزه ؟

وقد اشتهر وندلباند بتحليله لمفهوم « الحكم » : كل معرفة تكتمل بصياغتها

• إميل لاسك : لم ترد إشارة إلى فكره فيما لدينا من مراجع .

لاحكام . وكل حكم يتضمن نفيًا أو إثباتًا . وهذا يعني أن كل معرفة تشتمل على فعل للصياغة ، هو الذى يحدد الاثبات أو النفي . غير أن الإثبات أو النفي لا يفصحان عن مواقف معينة تجاه الواقع الموضوعى ، بل هما يتضمنان فقط إشارة الى ، تقويم ، هذا الواقع والتقويم هو ، التزام ، من قبل المفكر أو العالم حيال العالم الموضوعى . وهكذا يظهر أن الفلسفة قد توصلت الى نقطة حاسمة بكشفها لمفهوم ، الالتزام ، أو ، التقويم ، كضرورة أساسية فى كل معرفة . ويرى ريندلاند أن هذا الكشف هو كشف عن ، قانون ، المعرفة Norme (٦٢) ويقول :
 ، الح - كم يكون صادقاً لا بمضاهاته بشئ فى ذاته ، بل لأن هناك التزاماً تحتته التجربة العملية هو الذى يرجح تصديق الحكم على تكذيبه ، . (٦٣)

وهكذا يظهر نمط جديد فى البحث تختص به الفلسفة فى مجال المعرفة عند الكانطيين الجدد . لقد ردت الفلسفة لأول مرة الى مجرد نظرية فى القيمة -
 Théorie de Valeur

موضوع الفلسفة إذن هو الحكم المتضمن فى كل معرفة . وهو يتحدد بالعلاقة بالقيم التى تزعم لنفسها مشروعية مطلقة . وإذا كان هذا هو حال الفلسفة ، فكيف يمكنها إذن أن تتناول موضوعها ؟ إنها باعتبارها فلسفة نقدية لا يدخل فى اختصاصها أن تصف أو أن تشرح الاحكام المتضمنة فى المعرفة ، لأن عملها يقتصر على فحص المزايم المتصلة بالقيم الكلية إن وجدت . فهى - كما يقول ريندلاند - ، ، العلم الذى يفحص مبادئ الاحكام المطلقة ، ، (٦٤)

62 — Christoph WILD: " L'Héritage de kant", op. cit, p. 258.

63 — Lewis BECK : "Neo-Kantianism", op. cit, p. 472.

64 — C. WILD : op. cit, p. 258.

إن مجموع المبادئ التي تستند إليها الأحكام هو ما يطلق عليه ويندلبياند اسم
، الوعي الخالص البسيط ، . ووظيفة الفلسفة هي دراسة هـ . لذا الوعي بهدف
نسميته وأيضاً السمو بنسق القيم الذي هو نسق العقل . وفي هـ لذا لا يستعد
، ويندلبياند ، كثيراً من كانط . (٦٥)

هل يمكن للفلسفة النقدية أن تكشف لنا عن قانون النقد ذاته ؟ وبعبارة
أخرى ، هل يمكن للفلسفة التي تكشف عن أسس ودعامة المعرفة أن تحدثنا عن
الدعامة التي تستند إليها هي ؟

إن الكانطية الجديدة ، وقد راجعها هذا التساؤل ، كادت تنزلق في متاهات
، المثالية الألمانية ، (٦٦) وهي الفلسفة التي انطلقت لسد الثغرة التي فرضها
نفس التساؤل المنبثق عن الفلسفة النقدية .

وعلى الرغم من هذه المشكلة ، فإن الكانطية الجديدة قد انطلقت في مجال
النظرية العلمية .

ففي مجال علم التاريخ ، نلاحظ أن مدرسة هيدلبرج قد كرست جهودها
للكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية :

إن منطق علوم التاريخ يؤكد أن منهجها لا يقوم على السرد الموضوعي للأحداث
أو للوافع التاريخي . ذلك لأنه من المستحيل أن تصف بموضوعية كاملة أية
واقعة تاريخية خصوصاً وأن تكثر جوانبها لا تستوعبه قدرة أي ملاحظ . ومن

65 — Ibid.

٦٦ - . نراجع بهذا الصدد ما جاء من كوهين . ونلاحظ أن فكره كاد
يتأرجح بين مثالية فخنة وبين الاتجاهات الوضعية .

هنا كان سعى المؤرخ الى وضع مبادئ للاختيار من بين هذه الكثرة .
وفد أراد ويندلبياند أن يكشف في قلب الفكر الطبيعي العلمي عن المبادئ التي
تخضع لها المعرفة التاريخية .

ففي مقال كتبه بمدينة ستراسبورج بعنوان : التاريخ وعلوم الطبيعة ، يقول :
« إن العلوم التجريبية في معرفتها للواقع إنما تهتم بالعام الذي يظهر في
صورة قانون طبيعي ، أو الفردي الذي يتحدد من زاوية تاريخية معينة . فهي
إذن تهتم بالصورة العامة لواقع يتصف بالثبات ، كما تهتم بالمضمون الذي يتحدد
في أفراد الواقع ويتميز فيه كل فرد عن الآخر . والعلوم التي تهتم بالكشف
عن الصور العامة هي علوم تبحث عن قوانين ، أما النوع الثاني من العلوم ، فهي
التي تهتم بالاحداث المفردة . الأولى تنصب على ما يتصف بالدوام ، والثانية
تهتم بما حدث لمرة واحدة . الأولى باحثة عن قوانين Nomothétique
والثانية تصف الحالات الفردية Idiographique (٦٧) »

ويجدر بنا - حتى يتضح هذا النص - أن نكشف عن موقف ريكرت من
هذه المسألة ، وهو زميل ويندلبياند في مدرسة هيدلبرج .

هينريخ ريكرت : (١٨٦٣ - ١٩٣٦)

هو أستاذ سابق في جامعة فريبورج Freiburg ، وخليفة ويندلبياند في
مدرسة هيدلبرج . كتب مقالا شهيرا بعنوان : (حدود التكوين الطبيعي العلمي
للافكار) ، وبفضل هذا الكتاب أمكن فلسفيا تبرير مشروعية واستقلال (علوم

الروح) (٦٨) التي ازدهرت في القرن التاسع عشر .

وهيما يختص بعلاقة التاريخ بعلوم الطبيعة ، وهو الموضوع الذي بدأه ويندلبناند ، فقد أشار ريكترت إلى التمايز بين منهجين أحدهما يرنو إلى التعميم والآخر ينشد التفرد من ناحية اهتمام العالم أو عدم اهتمامه ببعض جوانب الواقع .

فبالنسبة للعالم الطبيعي كان الكشف عن القانون هو المهم ، ومن ثم كان اهتمامه بالجوانب العامة في الواقع . أما بالنسبة للمؤرخ فإن اتجاهه ينسحب أساساً نحو تفرد الحدث التاريخي ومما يميزه واقعة تاريخية محددة عن أخرى . ولكن في حين أن الباحث عن الجوانب العامة في الواقع قد تحدت لديه طرائق التجريد وأصبح بإمكانه تمثيل القانون العام واستخراجه بين العديد من الفروض القابلة للتحقق ، نجد الباحث في علوم التاريخ - على العكس - لا يتوافر لديه مبدأ الاختيار . ومن ثم وجب الكشف عن أساس يستند إليه في ترجيح الاستفادة من مجموعة من الأحداث المفردة دون أخرى . إن هذا الأساس يكمن في كون التاريخ يحول الواقع التاريخي إلى قيم ثقافية عامة مثل الدولة والفن والدين والعدل الاجتماعي . وحيث أن موضوع علم التاريخ لا يتحدد أو يظهر إلا بعلاقة القيم هذه ، لذا كانت هذه العلاقة هي المكونة لبنية المعرفة التاريخية .

إن الكشف عن هذا المبدأ المكون لبنية المعرفة التاريخية لا يفيد فقط في التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ، بل إنه يقدم أساساً لتصور فلسفة التاريخ .

إن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية هي نقطة الانطلاق إذن لفلسفة التاريخ .
وبناء على هذه الأبحاث المنطقية المنصبة على التنظير في العلوم ، طابعت مدرسة
هيدلبرج بفلسفة التاريخ هي فلسفة للقيم العامة للعنل (٦٩) .

وهكذا نلاحظ أن ريكرت كان مكتملا لسلفه ، ويندلباند ، فيما يختص بالتاريخ
وعلاقة القيم . وقد كان مكتملا له أيضا في تصوره لنظرية والحكم ، كما سنرى :
لقد أخذ ريكرت عن مؤسس مدرسة هيدلبرج أفكاراً تتصل بالمعرفة ونظرية الحكم
ثم أكملها في ضوء الروح العامة للاتجاه الكافى الجديد . ففي سنة ١٨٩٢ أصدر
كتاباً بعنوان : « موضوع المعرفة ، أعقبه بعنوان تحتى هو » مدخل إلى الفلسفة
الترانسندنتالية ، (٧٠) . وقد أشار ريكرت في هذا الكتاب إلى « معيار الحقيقة في
المعرفة » وإلى الأساس المكون لهذا المعيار . ثم ينتقد جميع النظريات ، التى تعتبر
حكم الحقيقة كامناً في موضوع المعرفة أو متوقفاً على الذات العارفة ، وذلك
أخذاً بنظرية الالتزام . فقانون المعرفة لا بد وأن ينبثق عن التزام معين ، ويكون
الإعتراف بهذا الالتزام هو المؤسس للمعرفة الحقة .

La norme de la Connaissance doit se rechercher dans un «devoir»
dont la reconnaissance fonde la vraie Connaissance (71) .

وإذا كان الحكم هو صورة من صور التقويم ، فإن الحقيقة هي القيمة التى
يسعى الحكم إلى تأكيدها .

69 — Ibid, p. 261.

70 — Ibid, p. 264

71 — Ibid, p. 258.

وتنصب الأحكام على صنفين من الموضوعات (أو نمطين من أنماط الوجود) :

النمط الأول هو موضوعات العالم المحسوس التى تدخل فى نطاق العلم التجريبي ويتفق ريكتر مع كل ما أورده كانط بخصوص معرفة هذه الموضوعات .

النمط الثانى يشتمل على موضوعات معقولة غير محسوسة . وهى لا تخضع للادراك بل تعرف عن طريق ملكة الفهم Verstand وهذه الموضوعات هى عند ريكتر موضوعات الثقافة . ومثالها : (التاريخ والفن والأخلاق والنظم) .

وعلى الرغم من أن موضوعات هذا النمط لا ترد إلى الحواس ولا تخضع لمقولات الطبيعة إلا أنها ليست موضوعات ميتافيزيقية لأنها تتداخل مع التجربة وتلتقى بأسماء هيجل الروح الموضوعية .

غير أن موضوعات الثقافة وموضوعات العالم المحسوس فى حاجة إلى ذات مدركة وهذه الذات يطلق عليها كانط اسم الذات الترانسندنتالية . وهى عند هيجل الروح الذاتية وهى ثالث أنماط الوجود عند ريكتر . يضاف إليها نمط رابع هو عالم الميتافيزيقا الذى جعل منه كانط موضوعا للإيمان . ويوافق عليه ريكتر (٧٢) .

نلاحظ أن موضوعات النمط الثانى وهى تشمل الأخلاق والفن والنظم والتاريخ تحتل مرتبة متوسطة بين المحسوسات وموضوعات الميتافيزيقا . وهنا يظهر (التقارب) بين العملى والنظري على غير ما عهدناه عند كانط . إذ يقوم

العقل العملى بدور التقويم فى مجال المعرفة بعد أن أصبح بعداً جديداً لاغنى عنه فى إصدار الأحكام . كما نلاحظ أيضاً أن ريكورت يوسع رقعة التجربة الكائناتية فيجعلها تشمل التاريخ إلى جانب الطبيعة . وهنا يظهر تأثير ريكورت بمفاهيم فلسفة هيجل وفنختة ولكن داخل الإطار العام الذى رسمه كانط .

الخاتمة

يتأكد للقارىء - من خلال متابعتة لهذا البحث - أن البناء الفكرى الذى خلفه كانط كان شامخا وعظيما .

فقد ثبت أن أصحاب المثالية الألمانية الذين خرجوا على الفلسفة النقدية ، بدأوا هم أنفسهم من حيث انتهى كانط .

ويكفى أنه تحقق ماسبق أن أعلنه كانط من أن الفلسفة بإمكانها أن تحرز تقدما ملموساً يحاكى التقدم الذى أحرزته العلوم . فالكانطية الجديدة تنتقل من نقد العقل الى نقد الثقافة ، كما أنها تكشف عن البنية المنطقية للمعرفة التاريخية .

وإذا كانت كتابات الكانطيين الجدد قد تأخر انتشارها بسبب ظروف وملابسات خاصة ، فإنه لا بد من الاعتراف بأن فترة الكمون هذه هى التى أثمرت فيما بعد ، بكل تأكيد، عند المعاصرين ابتداء من الهيكلية الإيطالية التى ظهرت عند كروتشى، وحتى أنطولوجيا هيدجر ، وأخيراً لدى البنيويين .

فكانط هو ديفيلسوف الثقافة الحديثة، بحق ، كما قال ريكرت، لأنه دعم بفكره مفاهيم الأخلاق والسياسة والدين والفن .

وكانط هو الفيلسوف الذى لا يمكن تجاوزه .

وفى هذا المعنى يقول ليبمان صاحب شعار (العودة إلى كانط) :

إنك بإمكانك أن تفلسف مع كانط ، أو ضد كانط، ولكنك لا يمكن أن تفلسف بدون كانط .

مراجع البحث

- ١ — أوفى شواتز : « كانط » ، (ترجمة أسعد رزوق ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، ١٩٧٥) .
- 2 — BECK Lewis White : "Neo-Kantianism" , in (Encyclopedia of philosophy, London 1967).
- 3 — DUSSORT H. : "L'Ecole de Marbourg", paris, 1963.
- 4 — PHILONENKO Alexis ; "L'Ecole de Marbourg", in (La Philosophie du Monde Scientifique et Industriel, Hachette, 1973)
- 5 — SARTRE J.P. : "Critique de la Raison Dialectique", (Gallimard, 1960).
- 6 — WILD Christoph : "L'Héritage de Kant", in (Bilan de la Théologie du XX Siècle, Casterman, Paris 1970)
- 7 — "Vocabulaire de la Philosophie", Seghers 1975.
- 8 — "A Dictionary of Philosophy", Moscow, 1967.

• كما أن البذرة المختفية تحت الأرض هي التي أعطت كل صفات
الشجرة النامية فوق السطح ، كذلك فإن شجرة الحياة البشرية تنبثق عن
إحساس متفرد وانفعال قوى تجاه الحياة .

[أورتيجا إيخاست]

الأعمال الكاملة ، المجلد الثاني ، ص ٣٧٤

محتويات البحث :

- خوسيه أورتيجا إيغاست : (حياته وكتابهاته وعصره) .
- العقلانية الحيوية : (أهدافها ومباحثها) .
- فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها .
- الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها .
- تقويم وتعقيب .
- المراجع .

خوسيه أورتيجا إي كاست
١٨٨٣ - ١٩٥٥ م
حياته وكتابات وعصره

هو فليسيوف وكاتب أسباني ، ولد بمدينة مدريد في أسرة موسرة ، وكان والده مديراً لإحدى جرائد المعارضة وهي المعروفة باسم «المحايد» ،
: El Imparcial

تعلم في مدارس اليسوعيين بالقرب من مدينة مالقة Malaga على الساحل الجنوبي لاسبانيا ، غير أنه تنكر للعقيدة الكاثوليكية تدريجياً بسبب تعاطفه مع اتجاهات التحديث الديني وخصوصاً بسبب قراءته لكتابات المستشرق رينان .
بدأ دراساته الجامعية في القانون والفلسفة بجامعة ديوستو Deusto في مدينة بيلباو Bilbao على خليج بسكاي في أقصى الشمال الاسباني ، ثم أكمل هذه الدراسات بجامعة مدريد سنة ١٩٠٢ .

في سنة ١٩٠٣ تعرف على موقف الحركة الفكرية في أسبانيا أونانومو (١) ، وهو أول من أثار الإهتمام بضرورة الفكر الفلسفي . فمن المعروف أن الفكر الاسباني كان - مع بدايات القرن العشرين - يفتقر إلى المهتمين بالفلسفة ، وكان من المتعمد العثور على قراء لامهات السكتب الفلسفية حتى من بين أساتذة الجامعات (٢) .

(1) Miguel de Unanuno (1864— 1936).

ولد في بيلباو ، وأشتهر بقالاته التي تعالج مشكلات عصره .

(2) Alain GUY: «Ortega YGASSET», (Seghers, 1969), P. 5.

وفي سنة ١٩٠٤ حصل أورتيجا على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد . ثم قام برحلات علمية - على مدى خمس سنوات - أمضاها بالجامعات الألمانية في برلين وليبزيغ وماربورج . وفي جامعة ماربورج التقى بهيرمان كوهين أحد كبار الكانطيين الجدد وتلمذ عليه .

تزوج في سنة ١٩١٠ ، ثم أصبح أبا لثلاثين وغلامة . وكان قد عين في نفس السنة أستاذاً للبيثاغورثيكا بجامعة مدريد ، التي استمر بها حتى اندلاع الحرب الأهلية في أسبانيا سنة ١٩٣٦ .

وخلال ممارسة أورتيجا لعمله بالجامعة ، كانت له إهتمامات سياسية وصحفية . ففي سنة ١٩١٥ اشترك في تأسيس مجلة « أسبانيا » ، وفي سنة ١٩١٧ أسس جريدة « الشمس » ، El Sol ، وهي من أكثر الجرائد إنتشاراً هناك وكان في تحريره للمقالات الفلسفية مماثلاً لجان لاکروا المحرر الفلسفي لجريدة ليونند الفرنسية الشهيرة .

وقد استهدف أورتيجا في مقالاته تغيير أنماط الفكر السائد في المجتمع الأسباني وإرساء قواعد الفكر المتحرر . ولتحقيق هذا الهدف سلك العديد من الطرق . وعندما أسس مجلة « الغرب » في سنة ١٩٢٣ (٢) ، حارل من خلالها أن يقرب الفكر الغربي (والألماني على وجه الخصوص) إلى نفوس الأسبان . فكتب عن برتناو وهسرل وكيرك جارد وراسل وشيلر وغيرهم . وبالإضافة إلى كتابة المقالات الفلسفية كان أورتيجا يعقد الندوات ويلقي المحاضرات العامة

« La Revista de Occidente » (3) .

استمرت هذه المجلة في الظهور حتى يوليو سنة ١٩٣٦ ، ثم توقفت عن الظهور إلى أن أمسك أحد أبناء أورتيجا بإدارتها من جديد لإبتداء من سنة ١٩٦١ .

وينزل إلى رجل الشارع ويخاطبه حتى لقب بالمصارع Torero . ولم يمكن مصارعاً للثيران بالمعنى الذى يفهم من الكلمة الأسبانية ، بل مصارعاً للافكار بطبيعة الحال .

وأشتهر أورتيجا بمعارضته للحكم الدكتاتورى فى أسبانيا من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٠ . فقد أوقف نشاطه بالجامعة لمدة أشهر ١٩٢٩ احتجاجاً على سياسة بريمو دى ريفيرا رئيس وزراء أسبانيا . وكان له دور فى إقصاء الملك ألفونسو الثالث عشر ثم إعلان الجمهورية سنة ١٩٣١ .

وبعد اندلاع الحرب الأهلية فى أسبانيا سنة ١٩٣٦ اضطر أورتيجا للجوء إلى فرنسا ثم الأرجنتين وأخيراً لجأ للبرتغال . وبمجرد عودته إلى مدريد سنة ١٩٤٨ أسس هناك معهداً للدراسات الإنسانية . ولإبتداء من هذا التاريخ وحتى وفاته سنة ١٩٥٥ اعترف بريادته للفكر الأسباني . فقد كان قوة فكرية لم تشهد لها أسبانيا منذ أكثر من ثلاثة قرون .

هكذا يظهر أن حياة أورتيجا كانت محاولة بالنشاط الفكرى والسياسى ، وما يكن فى هذا كله يستهدف مصلحة شخصية لأن بغيته الأولى هى إصلاح المجتمع ففى يوليو سنة ١٩٣١ رفض منصباً سياسياً مرموفاً وقال أنه ، يفضل أن يظل رئيساً للسكرتارية فى وزارة الحقيقة (١) .

وبهدف الكشف عن الحقيقة ، كان أورتيجا يعلم مواطنيه دقة التفكير والتعمق فيه ، كما أدخل مفهوم النظام فى الكتابات الفلسفية لأول مرة فى أسبانيا . وبذل

(4) NEIL MCINNES : « ORTEGA YGASSET, José », in Encyclopedia of philosophy, London, 1967.

جهداً خارقاً في مواجهة المقارمين للتجديد . وفي هذا يقول : « أنه كان يعلم الفلسفة في مجتمع يقاوم الفكر المنحدر . وكان مثله كالقسيس الذي يبشر بالهدى في قوم درجوا على عبادة الأوثان » (٥) . ويهدف الكشف عن الحقيقة أيضاً عمل أورتيجا على إحداث نهضة فكرية توفظ أسبانيا من سبات فكري وعقلي طويل .

وقد نشط أورتيجا في التأليف . وكتب في مجالات متعددة . وكانت معظم كتاباته في صورة: أبحاث ومقالات نشرت في الجرائد اليومية أو في المجلات المتخصصة . أما كتاباته الفلسفية ، فقد كانت قليلة بالنسبة لكم إنتاجه الفكري في مجموعة ، بيد أن ما تركه من أثر قوي في الفلسفة الأسبانية إنما جاء عن طريق محاضراته وتعليمه (٦) .

وقد تميز أورتيجا بسحر بيانه ، ودقة تعبيره ، وعمق تفكيره . وقلما وجد من يناافسه في صديق مقولته وقوة تأثيره (٧) . فهو ريب النثر الإسباني بلامنازع . ومع ذلك ، فهو لا يتكشف للقارئ السطحي : « فمثل كتاباته - كمثل جبال الثلج التي لا تكشف إلا عن عشر حقيقتها » (٨) . أما أسلوبه الفلسفي ، فإنه تميز

(٥) ORTEGA Y GASSET : « Las Obras Completas » (Ed. de la Revista de Occidente, 1962.) I, p. 311.

وسنشير إلى هذا المرجع كلما دعت الحاجة بالحرفين O. C. بالإضافة إلى

رقم المجلد .

(٦) NEIL MCINNES, Op Cit.

(٧) Ibid.

(٨) Julián Mariàs : « Ortega Y gasset », (Madrid, 1960), p. 253.

بالإبداع لأنه ينتقى العبارات وينحت المصطلحات الجديدة ، وينتقى أنسب المورادفات المصطلحات الفلسفية الحديثة التي تختلف عنها اللغة الأسبانية .

وقد لا يتسع المجال هنا للحديث عن كل مؤلفات أورتيجا وآثاره خصوصاً وأن الحديث عنها سيأني في سياق البحث ، ويكفى أن نقرر بهذا الصدد أنها اشتملت مجالات متعددة . وإذا استثنينا كتاباته السياسية فإن مجموع ما طبع من أعماله - في تسعة مجلدات - بلغ خمس آلاف وخمسمائة صفحة (٩) .

وإذا كان أورتيجا قد خصص جزءاً كبيراً من اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، فإنه قد اشتهر مع ذلك في عداد الفلاسفة المعاصرين بمذهبه الذي يربط بين العقل الحيوى والتاريخى كما يربط بين الفكر النظرى والواقع المعاش . وهو بهذا يتجاوز المشكلات المحلية ليصبح فيلسوفاً عالمياً لا يقل فى تأثيره عن نيتشة أو بندتو كروتشى (١٠) أو سارتر . وسنرى أن العقلانية الحيوية ، عند أورتيجا إيجاست هى المذهب الذى يشق لنفسه طريقاً فكرياً جديداً يختلف عن المذاهب المثالية التصورية ، والعلمية المتطرفة ، والوجودية المناهضة للعقل . كما سنرى أن أورتيجا يصالح بين الاتجاهات العقلانية والحيوية ولكن على غير طريقة برجسون .

(٩) Alain GUY, op. cit., p. 177.

(١٠) GROCE, Benedetto (1866 — 1952) .

فيلسوف إيطالى ، استفاد من متابعته لأبحاث السكانطين الجدد ، اشتهر بكتاباته فى فلسفة الجمال ، وكان له تأثير قوى على الفكر الادبى والفنى الإيطالى .

العقلانية الحيوية

اهدافها ومباحثها

و كان لهذا الحدث جلاله وعظمته ، كما كان له صدى ودوى هائل . فقد عاش
السكون لأول مرة بين أفراس وأتراس ، وآمال وآلام . وامتلات أركانها ضياء
وأصبح لأشياءه مذاقاً ، وانبعثت عنها روائح وطعوم ... وعلى الجملة ؛ عندما
ظهر الإنسان بدأت الحياة الكونية ، (١).

جاءت هذه العبارة في تقديم ما أسماه أورتيجا بـ « المشكلة الإنسانية » ومنها
يتضح التأكيد على أن آدم هو أول الكائنات التي وعى أنها تعيش . ففي حين أن
جميع النباتات والحيوانات عاشت ونمت في هذا السكون قبل الإنسان إلا أنه
مجرد ظهور الإنسان بدأت الحياة مع بداية الوعي بالأبعاد الكونية المختلفة .

و الإنسان يحمل في داخله مشكلة ساوية بطولية . وكل أنماط نشاطه
ليست سوى وظائف لحل هذه المشكلة . أو هي خطوات لحلها . والإنسان يقسم
المشكلة ويستهدف حل أجزائها على مراحل : فالعلم هو حل للرحلة الأولى .
والفن هو محاولة لحل المرحلة الثانية ، أما الاخلاق فهي محاولة لحل الجزء
الاخير ، (٢) .

وإذا كان العلم يرد الحياة إلى البيولوجيا أى دراسة الوظائف الفسيولوجية
المختلفة ، فإن أورتيجا يضع مفهوماً منهجياً للحياة . و فحياة الشيء هي

(1) O C., I, P. 480 .

(2) Alain GUY, Op. Cit., p. 12.

وجوده ، (٢) ، و ماهية الشيء ترد بالتحليل إلى مجرد علاقات ، (٣) ، ولهذا أخذ العلم على عاتقه أن يكشف عن أنسجة العلاقات العديدة التي يرد إليها الكون بأسره ، وقد حقق في هذا المجال نجاحاً لا يستهان به .

غير أن الأشياء في حقيقتها تنطوي على وحدة وتفرد قلما يمسك بها العلم لأنه يتم بالعام والضروري . صحيح أنه يقدم لنا قوانين تمسك بالصفات العامة والمشاركة بين الأشياء : فقانون سقوط الأجسام مثلاً يكشف عن علاقة عامة تتحدد بها حركة كل جسم . ومن هنا كانت اهتمامات العلم تنحصر في الكشف عن العلاقات العامة والمجردة دون أن تنصب على تفرد الحالات الجزئية والمرئية . وقياساً على ذلك فإن الحياة التي كشف عنها العلم هي مفهوم مجرد . في حين أن التعريف السليم يقرر بأن الحيوى هو الملموس الذى يتصف بالتفرد ولا يقارن بغيره . الحياة هي التفرد إذن .

وعلى هذا فإن نقد أورتيجا للعلم ينحصر فيما يلى :

أولاً : أنه يهمل الجانب الملموس من الواقع .

ثانياً : أنه يقسم مشكلة الحياة إلى جانبين لا اتصال بينهما ، الطبيعة والنفس .

ثالثاً : أنه يفترض في الأشياء الثبات والدوام ، في حين أن الحياة هي ديناميكية وتغير (٤) .

وأمام هذا القصور الذى تنطوى عليه المنادج الطبيعية في دراسة الحياة ، ينصح أورتيجا باللجوء إلى منهج الفن أو المنهج الذى يستقرى سير الحياة .

(3) O. C., I, p. 481.

(4) Ibid , p. 482

(5) Ibid., p. 483

ميتافيزيقا الاول الحيوى :

أطلق أورتيجا على فلسفته إسم « ميتافيزيقا العقل الحيوى » ، أو « العقلانية

الحيوية » ، Ratio-vitalism .

وكان يقصد بالميتافيزيقا البحث عن الواقع الاول الذى تنبثق عنه الموجودات ، والذى تفتقر إليه الأشياء فى تأصيل أسباب وجودها . وقد تبين له أن هذا الواقع الأصيل هو « الحياة » . ومفهوم الحياة قد ظهر فى الكتابات الاولى لاورتيجا مشيراً إلى معناها البيولوجى تماماً كما فعل أصحاب المذاهب الحيوية . غير أنها استعملت فيما بعد عنده كى تشير إلى حياة الإنسان المتفاعل مع ظروف وإمكانات مجتمعه ، وتشير أيضاً إلى حياة الإنسان فى قلب أحداث التاريخ (٦) .

وقد جاء تحديد معنى العقلانية الحيوية فى الكتاب الفلسفى الاول لاورتيجا « تأملات درنكيشوتيه » (٧) . وظهر فى هذا الكتاب أنه يعارض المذاهب المثالية على زعم أنها تؤكد الاولوية الانطولوجية للذات ، كما يعارض المذاهب الواقعية التى تعطى الاولوية للأشياء التى تعرفها الذات . ثم توصل أورتيجا إلى أن الحقيقة ، تتطلب تواجد الذات والأشياء معاً ، كما تتطلب التأخر فى الوجود بين الذات والأشياء . إذ لاينبغى أن تفهم الذات بمعزل عن الظروف المحيطة بها كما أنه يتعذر وجود الأشياء بمعزل عن الذات . فالواقع الوحيد هو « الذات - مع - الأشياء » . يقول أورتيجا فى عبارة شهيرة :

(6) NEIL MCINNES : op. cit.

(7) «Meditaciones del Quijote», 1914.

« أنا أكون أنا بالإضافة إلى الظروف المحيطة بي ،

Yo soy yo y mi circunstancia

كما يقول أيضاً .

« إن الأشياء المحيطة بي هي النصف الثاني لشخصيتي ، وليس معنى هذا أنها تكون معها نسيجاً موحداً . لأن الذات تؤثر في الأشياء وتحقق ذاتها خلال عملية التأثير هذه . وهذا النشاط هو « الحياة » . الحياة إذن هي هذا التفاعل الديناميكي بين الذات المستقلة والأشياء ، وهي العملية التي يتم من خلالها تحقيق الذات . وهكذا يظهر أن أورتيجا يصلح بين المذاهب المثالية والواقعية .

أما ما يقصده أورتيجا « بالأشياء » أو « الظروف المحيطة » ، فإنها تشمل العوامل البيولوجية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والجغرافية والكونية بما لها من آثار تنعكس على الذات في تميزها وتفردتها (٨) .

وإذا كانت الذات مرتبطة بالظروف ، فإن هذه الظروف لا معنى لها إلا إذا التفت حول ذات مفكرة . ومن هنا كانت العلاقة الجدلية بينهما علاقة اعتماد متبادل ؛ أو أن بينهما (اتحاد ديناميكي) على حد تعبير جان بورييل أحد شرا أورتيجا (٩) .

وعلى الجملة ، فإن « الظروف هي اليد الكونية التي تمتد إلى كل منا ، والتي ينبغي أن نمسك بها ، وأن نحتضنها بحماس إذا أردنا أن نعيش بأصالة » (١٠) .

«8» O.C , Ix, p. 349.

«9» Jean-paul BOREL : «Raison et vie chez Ortega Y Gasset», Nanchà-el, 1959), p. 47.

«10» O.C., VIII, p. 54,

وهذه العبارة تتضمن أبلغ رد على أنصار المذاهب المثالية كما أنها تكشف عن الوجه الحقيقي للعقلانية الحيوية .

مذهب المنظور النسبي : Perspectivism

المنظور هو المظهر الذي يتبدى للناظر من زاوية معينة . ومنظور المعرفة بهذا المعنى ينبغي أن يكون نسبياً . وهذا ما أراده أورتيجا في نظريته للمعرفة .

ففي « تأملات درنكيشوتيه » ، (١١) ، تحدث أورتيجا عن وجهة النظر الفردية ، وأكد أن نقطة الانطلاق في مجال المعرفة هو الإنسان الفرد ووجهة نظره الشخصية على اعتبار أنها المصدر الاوحد للصدق والاصالة . غير أنه يعقب على هذه النقطة ويؤكد أيضاً على ضرورة تكاتف الجمود الفردية حتى يمكن النفاذ إلى الحقيقة . وهو يحذر - مع ذلك - من خطورة الارتفاع بوجهة النظر الفردية إلى مرتبة المطلق لان هذا هو مصدر الخطأ (١٢) .

ويرى أورتيجا أن ملكة الفهم تتقبل من الواقع ما يتناسب مع مألوفها من أجهزة استقبال ، فطرية . ولاشك أنها بهذا تهمل أجزاء من الواقع تتعدى نطاق إمكاناتها المعرفية ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى ، فإن الواقع الكوني يرى من خلال منظور معين ، وهذا المنظور يتصف بالنسبية ويختلف باختلاف الزمان والمكان . ويترتب على هذا أن « الواقع الذي يتكشف دائماً على أنه هو هو » هو تغير المنظور إنما هو ضرب من اللامعقول ، (١٣) .

ويرى أورتيجا أن كينونة العالم في النهاية ليست ، عقلاً ، وليست « مادة » ،

«11» op. cit.

«12» O. C. ; 1, p. 321,

«13» Q. C., III, p. 199.

وليسَت أى شىء محدد ، بل هى ذلك المنظور النسبى perspective . (فالعالم يدرك من زاوية معينة . وكل إنسان يدرك العالم من زاويته الخاصة ومنظوره الخاص) .

وكل منظور يتصف بالتفرد والصدق . والمنظور الوحيد الزائف هو الذى يدعى أنه الممكن الوحيد .

وقد جمع أورتيجا بين « مذنب المنظور النسبى » وبين مفهوم « الحياة » كما يتصوره ، وهو نسيج تشابك فيه الذات مع الأشياء فقال :

« كل حياة إنما هى منظور ينصب على العالم » (١) .

العقل والحياة :

فى مقال كتبه أورتيجا عن « فلسفة التاريخ » سنة ١٩٢٨ (١٥) ، نجد أنه يقف فى مواجهة لإسراف المثالية العقلانية عند هيجل وأمثاله . ويؤكد « أن وظيفة العقل لا تنحصر فى إسقاط صوره على معطيات متناثرة موجودة فى العالم الخارجى ، بل على العكس ، إن الوظيفة التكوينية للذكر تنحصر فى الإبقاء « الصور الواقعية للأشياء » على اعتبار أنها هى المبدأ والحك والمعيار لكل معرفة ممكنة . وعلى هذا ، فمن المستبعد وجود الفكر الصورى . . . لأننا نفكر بواسطة الأشياء (١٦) .

المعرفة إذن ليست عملية سلبية تنحصر فى انطباع صور الأشياء فى الذهن .

«14» NEIL MCINNES : op, cit.

«15» a «Filosofia de la Historia», 1928.

(16) O G., IX , pp 538-539.

وهى ليست عملية تركيبية تنحصر فى تطبيق صور الذهن على امدادات الحس كما هو الحال عند كانت . بل هى تفسير للشئ المعروف ذاته .

وكما وفق أورتيجا بين المذاهب المثالية والمذاهب الواقعية ، نراه يهالـح أيضاً بين المذهب الحيوى والمذهب العقلى . فهو لا يوافق الحيويين على إقصاء العقل المجرد تماماً ، ويكتفى برده إلى دوره الصحيح باعتباره « صورة من صور الحياة » ، ووظيفة من وظائفها . وعلى هذا ، فهو يؤكد على وجود جانب عقلى فى « الدفعة الحيوية » ، Elan Vital العاملة على مستوى البشر ، كما يؤكد على ضرورة اعتماد الإنسان على العقل باعتباره أداة « حيوية » ، (١٧).

وقد استخدم أورتيجا لفظ « حياة » و « حيوى » لوصف سعى الإنسان الدائب إلى « المعرفة » ، وحرصه على التعقل ، واشباع الجانب الروحانى عنده ، وهو ما كان يشير إليه البعض بلفظ « الذكاء » ، أو « العقل العملى » . وعلى الجملة ، فإنه لـيبدو أن أورتيجا قد وحد بين النشاط الحيوى فى مجموعه وبين العقل . فهو يقول فى كتاب له بعنوان : « حول جاليليو » ، ظهر سنة ١٩٣٣ :

« إن الحياة تعنى الإحساس بضرورة تعقل الظروف والملايسات الصعبة » ، (١٨) .

ومهما كان من طبيعة الجهود التى بذلها أورتيجا للبصـالـحة بين العقلانيين وأصحاب المذهب الحيوى ، فإنه - الإنصاف - ينبغى أن نقرر بأن « العقلانية

(17) NEIL MCINNES : op. cit.

(18) En torno a Galilio, 1933

ذكره ماكينس MCINNES فى دائرة معارف الفلسفة (لندن) .

الحيوية ، كانت عقلانية أكثر منها حيوية ، وربما كان في العبارة التالية ما يرجح وجهة النظر هذه . يقول أورتيجا :

(إن مذهبه يقترب من أى فلسفة لاتقبل من المناهج سوى المنهج العقلى بشرط أن تكون مشكلة الحياة هى النواة التى يلتف حولها المنهج ، لأن هذه المشكلة هى مشكلة الذات التى تتعقل النسق الإيديولوجى القسائم فى مجموعته (١٩) .

وأخيراً ينبغي أن ننبه إلى أن فكر أورتيجا يبتعد تماماً عن الحيوية الرومانتيكية التى تجنّب العقل والنّى ازدهرت بعد الحرب العالمية الأولى .

العقلانية والثقافة :

كان أورتيجا فى كتاباته الأولى يفرق بين العقلانية Spontanéité والثقافة Culture باعتبارهما بعدين أساسيين ومتلازمين فى حياتنا . وابتداء من هذين البعدين كان يفسر تعارض الاتجاهات الفلسفية على مر العصور وتأرجحها بين الحيوية اللاعقلانية (التى تميزت بها مذاهب الشرق القديم) ، وبين العقلانية البحتة التى بدأت مع سقراط فى الغرب (٢٠) .

والعقلانية البحتة هى محسالة هائلة لا تضيق فى اعتبارها سوى العقل ، أما الحياة العقلانية ، فقد نظرت إليها من زاوية العقل الخالص فقط (٢١) .

«19» O. C., V, p. 67.

«20» O. C., III, p. 176.

«21» Ib.d., p. 177.

لقد كانت العقلانية التي بدأها سقراط هي في نفس الوقت بداية تفتح الفكر الحر والفكر العلمي ، لأن العقل الخالص كان هو السيد والقائد . وقد نظر للحياة التلقائية في ذلك الوقت على أنها مسخرة للعقل ، تأتمر بأمره وتنصاع لمشيئته . . . غير أن هذا المجهود الضخم الذي بدأه سقراط واستمر بعده لعدة قرون قد ثبت فيما بعد أنه يجانب الصواب . فالثقافة التي تعتمد على العقل المجرد لا يمكنها أن تحمل محل الثقافة التلقائية (التي نجد مظاهرها عند البدائي) ، لأنها ليست كياناً مستقلاً وإنما هي كيان ظهر ونما وانبثق من ظروف (الحياة) ذاتها . وعلى هذا ، فإن ثقافة العقل المجرد إنما تستند إلى الثقافة التلقائية وتغتذى منها كما يغتذى كل عضو من الكيان الكلي للكائن الذي ينتمي إليه . وإذا كانت ثقافة العقل المجرد قد بدأت بسقراط ، فإننا نشهد الآن نهايتها بعد أن تكشف لنا أهمية التلقائية (٢٢) .

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن أورتيجا يطالب (بالعودة إلى الطبيعة) على طريقة جان جاك روسو ، أو الدعوة إلى إهمال انجازات العقل ، وإنما يهدف أساساً إلى تحديد مكانة العقل :

(فالعقل هو وظيفة من وظائف الحياة ، والثقافة هي أداة بيولوجية لا أكثر . . . وعلى هذا فإن العقل والثقافة والفن والأخلاق ، كلها تخدم الحياة) (٢٣) .

وإذا كان سقراط قد سخر من التلقائية وأخضعها لمقاييس العقل ، فإن

«22» Ibid., pp. 177—178.

«23» Ibid.

الإنسان للعاصر إنما يحترس من انجازات العقل ويحكم عليها بما جيل عليه من
 من فطرة وتلقائية . إنه لا يذكر دور العقل وإنما يستنكر مزاعمه وسيطارته ...
 فالعقل النظري ينبغي أن يتنازل عن إمارته إلى العقل الحيوي ، كما ينبغي أن
 يكون العقل في خدمة الحياة (٢٤) .

(24) Alain GUÏ . «Ortega Y GASSER» , op cit , p 25.

فلسفة الظواهر وموقف العقلانية الحيوية منها

أعلن أورتيجا في أكثر من موضع من كتاباته أنه يعارض فلسفة الظواهر فهي في رأيه ، مثالية ، تتضمن فكراً جامداً يتعارض مع النظرة التاريخية .

وقد رأينا أن نخصص الجزء الأول من هذا الفصل للحديث عن الأسس التي قامت عليها فلسفة الظواهر حتى نهد بذلك لموقف أورتيجا من هذه الفلسفة .

فلسفة الظواهر بين المنهج والمذهب :

يحاول علم الظواهر (أو الفينومينولوجيا) أن يبني الفلسفة من حيث هي نظام عقلي قائم بذاته ، كما يحاول أن يجعل منها جذور العلم ، وأساسه ، حتى تتمكن من أن تخدم كل ميادين المعرفة خدمة إيجابية إنشائية . وترى الفينومينولوجيا أن المنهج الذاتي وحده هو الذي يحقق كل أغراض الفلسفة ، حتى أنه الأسلوب الذي يكفل تحليل الذاتية وبناء المعرفة .

ويرتبط علم الظواهر ، بأسم مؤسسه أدموند هسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) . وإذا كان المذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد ، وهما التصورية والواقعية ، يتفقان في تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : أحدهما تشمل عناصر محسوسة هي مادة العلم ، والآخرى تشمل عناصر هي صورة العلم ، وتقول التصورية أنها حاملة في العقل لبُتداء بينما تقول الواقعية أنها ناشئة في الفكر بفعل قوانين التداعي ، فقد أراد هسرل أن يكشف عن طريق ثالث غير التصورية والواقعية يتناول الوعي في ارتباطه الوثيق بالموضوعات أو يتناول الموضوعات كما تبدو في الوعي ، وهذا الطريق الثالث هو الفينومينولوجيا .

وقد تتلمذ هسرل الألماني الجنسية على فرانتز برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) وهو الذي التقى به في فيينا عام ١٨٨٤ . وكان برنتانو خصصا لكل نزعته مثالية ، فالتشبع هسرل بالروح الواقعية . وقد بدأ هسرل حياته رياضيا ، وكانت رسالته للدكتوراه عن « نظرية حساب المتغيرات » سنة ١٨٨٣ ، ثم اشتغل بتدريس الفلسفة بجامعة جوتينجين وفريبورج من سنة ١٩٠٦ إلى سنة ١٩٢٨ . وقد ظهر له كتاب « فلسفة الحساب » سنة ١٨٩١ ، و « مباحث منطقية » سنة ١٩٠٠ ، ثم كتابه : « أفكار : مدخل عام إلى علم الظواهر خالص » سنة ١٩١٣ ، ثم « تأملات ديكرتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا » سنة ١٩٣١ وهو مجموعة محاضرات ألقاها بجامعة السربون ، بالإضافة إلى مجموعة مؤلفات أخرى ظهرت بعد وفاته .

ونلاحظ أن نقطة الانطلاق عند هسرل كانت بحثه في الرياضيات ثم انتقل بعد ذلك إلى وضع منهج موضوعي ذهني يطبق على الوعي أو الشعور .

وعلم الظواهر لا يكون نسقاً منفصلاً للبحث كما هو الحال في المذاهب الفلسفية التقليدية . فمسرل يعيب على الفلسفة الكلاسيكية اهتمامها بالتركيبات العقلانية القائمة على مفاهيم مجردة ، لأن الفلسفة عنده هي دراسة وصفية محض للوقائع التي تبدو للوعي أو الشعور ، أي دراسة وقائع الفكر والمعرفة ، وهي دراسة ترفض كلا من الواقعية والمثالية كما سبق أن ذكرنا . لكي تبحث من جديد عن « فلسفة أولى » تكون بمثابة « علم البدايات » كما يقول هسرل . وفي مقال بعنوان « الفلسفة كعلم صارم » كتب هسرل يقول : إن المذاهب التقليدية للفلسفة هي عدة صور « للمينرفا » التي تنبثق كاملة النمو من عقول صانعيها ليجرد أن تلقى في « بانثيون » تاريخ الفلسفة . ولذا فإن علم الظواهر يقدم بحثاً عن « الصدق النوعي

ويحاول أن يسهم في تحقيقه عن طريق العمل التعاوني لأجيال من الباحثين .
 والتعريف الأول الذي تصوره هسرل لعلم الظواهر هو أنه منهج يقوم على
 الوصف المباشر للظواهر ومعناه فعلا النظرية الوصفية للمعرفة ، ومشكلته الأصلية
 هي إيضاح المدركات الأساسية في المنطق والرياضيات وعلاقتها بالعمليات
 الفكرية . أما بالمعنى الواسع فإن فلسفة الظواهر تهدف إلى تقديم أساس نهائي
 للعلم . كما اهتم هسرل في كتاباته الأخيرة بمشكلة التاريخ وبالتحليل الجذري
 لأهكارنا ومبادئنا الأساسية . يقول هسرل : إن الفينومينولوجيا هي وصف
 لمجال الواقع المماش والماهيات التي تتمثل في هذا المجال ، ويهدف هذا الوصف
 إلى إقامة نظام سيكولوجي *a priori* يكون بمثابة ركيزة لإقامة علم نفس
 تجريبي ولوضع فلسفة كلية تكون بمثابة معيار يستخدم للفحص المنهجي في سائر
 العلوم .

وفلسفة الظواهر تعتمد على المنهج الذاتي . وأصحاب هذه الفلسفة ينظرون
 إلى تأملات ديكارت كنقطة تحول هامة في المنهج الفلسفي ، فالفلسفة الحية يجب
 أن تبدأ بتأملات الذات وهي تنظر إلى نفسها . وقد أعلن هسرل أن منهج علم
 الظواهر الترانسندنتالي هو المنهج الفلسفي الحق لأنه مجال محايد تلبث فيه جذور
 شتى للعلوم . ويشرح هسرل برنامج الفينومينولوجيا (التكويني) في كتابه
 « تأملات ديكارتية » ، ويرى أن النظر الفلسفي يتطلب أن يتخلى الباحث عن كل
 الاعتقادات والنظريات التي سبق قبولها ثم يختبرها على ضوء تجاربه الخاصة
 ويتحقق من صدقها عن هذا الطريق .

وقد صدر لهسرل بعد موته كتاب « الخبرة والحكم » وفيه يقرر عدم أهمية
 المنشأ التاريخي الأول للمعرفة . ويرى أن يكون الاهتمام منصباً على الأخرى

على نوع من الإنتاج تبرز فيه المعرفة في صورتها الأولى بروزاً تلقائياً ، وهو إنتاج كلما تكرر حدوثه تكررت معه المعرفة نفسها وكانت وأكثر وضوحاً . ومن هنا نلاحظ أن الفينومينولوجيا هي محاولة علمية من أجل معرفة المعرفة ، ومن ثم فهم تساير الفيلسوف كانط في رفضه للميتافيزيقا المذهبية ، غير أنها تقيم شروط العلم على أسس جديدة . وسنلاحظ فيما بعد أن الفلاسفة الوجوديين قد أخذوا بأساسيات المنهج الفينومينولوجي ، كما اصططنه آخرون في بعض مجالات العلوم الإنسانية .

وإذا كانت الفلسفات السابقة تقوم على التفسير أو التحليل ، فإن فلسفة الظواهر قد ظلت د فلسفة معنى ، أو فلسفة دلالة ، . ونحن حينما ندرك معنى أى اسم أو أى صفة ، فإننا نكون بإزاء دلالة ، تمثل العنصر الثابت ، الذى يظل باقياً في وجه الكثرة اللامتناهية من الخبرات الفردية . وهنا نلاحظ ظهور مفهوم الدلالة ، أو ظهور فلسفة المعنى ، في مقابل فلسفة التفسير بالعلة . وإذا كان تحليل العمل يظهرنا على اعتبارات تجريدية صرفة ، فإن الفعل الذى تشتمل عليه هذه العملية التحليلية نفسها يخفى وراء معنى شائماً ، لذا لا بد من إقامة علم جديد يقف على دلالة الأفعال أى يدرس الماهيات . والماهية عند هوسرل هي الشرط الضروري للوجود ، فهي تتميز عن الصورة النوعية ، و المفهوم لأنها تملك من الثبات ، ما يجعل منها موضوعاً لعلم حقيقى .

كيف يمكن الوصول الى الماهية ؟

يكون ذلك باستبعاد المحولات العرضية للموضوع ، من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يردى نحوها إلى اختفاء الموضوع نفسه . ونحن هنا بصدد منهج جديد يمكننا من النفاذ إلى الماهية هو منهج التغير التخيلي ، وفيه نعدد - ولو على سبيل التخيل - جميع المظاهر المتنوعة التى يبدو عليها الموضوع ، حتى نقف

يخلى ما يظل منها قائماً رغم كل تغير ، أى نقف على هذا الباقى الذى لو حذف ، لادى حذفه إلى القضاء على الموضوع نفسه . وهنا تنكشف لنا علاقات جديدة بين « المجرد » و « الملموس » ، إذ يرى هسرل أن الصفات العرضية هى وحدها المجردة ، لأنها لا تنصف بالثبات ولأنها تفتقر إلى مضمون ، أما الماهيات فهى حقائق « ملموسة » لأن لها مضامين ، حقيقية ، قائمة بذاتها ويمكن أن تكون مادية . وعملية إدراك الماهيات تتطلب استعداداً طويلاً وبخفاً شافياً . ونلاحظ أن إدراك هذه الماهيات يكون بواسطة الحدس . كما نلاحظ أن حدس هسرل ينصب على ماهيات خارجة عن الزمان على عكس حدس برجمسون الذى ينصب على « الزمان » ، وكلاهما لا يخالو من طابع ذهنى أو تأملى . وعلى حين أن فلسفة برجمسون - كما رأينا - قد بقيت فلسفة ديناميكية ترفض التصورات المتحركة ، نجد أن ماهيات هسرل تفتقرن بعودة إلى الثبات .

جوهر التفكير عند هسرل هو « القصد » ، والبداهة هى تحقيق لظروب القصد التى تختلف باختلاف مجالات الواقع . وإذا كانت البداهة عند ديكرت تستغرق لحظة آنية سريعة ، فإن البداهات عند هسرل تتكون بطريقة تدريجية ، بحيث يكون اتضاح الماهية ثمرة لعملية تصحيح أو نقد البداهات الأولى . وهذا « التحقق » هو الذى يسمح لنا بالانتقال إلى بداهات أكل . وهذا هو معنى القول بأن فينومينولوجيا هسرل « تكوينية » ، وأن مذهب هسرل فى البداهة ، لا يتعارض مع النزعات التكوينية *généritisme* .

ونلاحظ هسرل أن فلاسفة الوضعية يرتكبون خطأ جسيماً يتلخص فى أنهم لا يفهمون أن لكل موضوع حسي فردى صورة أو ماهية . والفردى شىء عرضى ، وفى قلبه توجد الماهية التى ينبغى العمل على إدراكها . وعند هسرل

يوجد نوعان من العلوم : علوم الوقائع وعلوم الماهية . وعلوم الوقائع تقوم على أساس من علوم الماهية لأنها تستخدم كلا من المنطق والرياضيات .

والفينومينولوجيا تدل إلى موضوعها الخاص عن طريق التوقف عن الحكم بأن « تضع بين قوسين » بعض عناصر الواقع أو الحقيقة المعطاه دون أن تتوقف عندها أو تهتم بها . فهي تضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين كي تتوجه اهتمامها إلى إدراك الأشياء نفسها . ونهى أيضا تضع الوجود الفردي للموضوع المدروس بين قوسين لأنها لا تستهدف سوى الماهية .

يوجد بفلسفة هسرل جانبان : جانب موضوعي تمثله نظرية الماهيات التي لا تخلو من طابع واقعي ، وجانب ذاتي تمثله فلسفة الذاتية التي ترى في « الأنا » الواهب الحقيقي للمعاني والدلالات . ونظرية القصد هي في الحقيقة تطبيق للمنهج الفينومينولوجي على الذات نفسها وعلى شئ الأفعال التي تقوم بها . وقد تبجلى ذلك في « تأملات ديكرتية » عندما راح هسرل يمارس عملية « الرد الفينومينولوجي » (أى الوضع بين قوسين) على الخبرات القصدية للوعى من أجل الكشف عن طبيعة الوعى نفسه بإعتباره نقطة الارتكاز في عملية إدراكنا للموضوع القصدى . ومن هنا نرى أن المنهج عند هسرل لا يقتصر على برؤية الماهيات بواسطة الحدس ، بل أنه يأخذ عن أستاذه برتاغو القول بأن الوعى طابعا قصديا *intentionalite* . فالشعور هو دائما شعور بشئ ، والوعى ينهض أن يتجه نحو موضوع . وما دام الموضوع نفسه لا يمكن أن يكون (حالة باطنية محضة) ، لذا فإن ما نسميه الظاهرة النفسية إنما هو محض (تجريد) .

لا يمكن الفصل إذن بين الذات العارفة وبين الموضوع المعروف ، ومهمة

الفيلسوف هو تحديد الموضوع الذى تتبعه نحوه القصدية ، ودلالة الموضوع هى
وهن بالحر كات القصدية التى تهدف إلى الاحاطة بالماهية .

وجهة النظر الطبيعية ووجهة النظر الفينومينولوجية :

فى حالة النظر إلى بستان به أشجار مفتوحة تسر النفس وتمتع النظر نجد أن
وجهة النظر الطبيعية هى التى تعتبر البستان كشيء مفارق له وجوده الخاص فى
الزمان والمكان ، كما أنها تنظر إلى متعة الإدراك باعتبارها ظاهرة نفسية يختص بها
إنسان فرد . ولما كانت المدركات الحسية قد تكون هلوسات كما نهبنا ديكارت ،
لذا نضطر إلى الانتقال لوجهة النظر الفينومينولوجية التى تضع بين قوسين ادعاء
كل من العارف والمعروف ، ونجد أنفسنا فى مواجهة مضمون الموقف وبذاته
دون إشارة إلى الوجود الخارجى . وليس معنى ذلك أننا نتجاوز الخبرة ، بل
أن الخبرة تظل ماثلة بأكملها على نحو جديد . ونتحدث عن (النبات) و (و) ونفتح
الأزهار (أى عن ماهية الخبرة ، كما نتحدث عن (الإدراك) و (المشاهدة)
و (التمتع) أى عن أفعال الذات . وعند هسرل نلاحظ أن أفعال الذات
مثل أيضا الشك والإرادة والعاطة . . . الخ . وكل ما يندرج تحت (فعل
راك) ، أما ماهية الخبرة التى ينصب عليها فعل الإدراك فتشمل كل (ما هو
مدرک) . ونلاحظ أن عملية تحليل الشعور تنحصر فى تحديد العلاقة بين (فعل
الإدراك) و (ما هو مدرک) .

ويتبين مما تقدم أن عمل الفينومينولوجيا يقتصر على النظر فى المعاش مثل
المدرک والمتعل والمحبوب . وهى عندما تمارس عملية التوقف عن الحكم ، فإن
ما يظهر أمامها ليس العالم بل (معنى) العالم ، لأن هسرل يرى فى العالم نسيجا من
الظواهر التى تستمد معناها من (الذات الترانسندنتالية) (على اعتبار أن هذه

الذات هي واهية الدلالات) . ومن هنا كانت (الانا أفكر) الديكارتية تعبر عن وجود ذات فارغة وكان ينبغي على الأخرى أن تعبر عن الموضوع القصدى الذى يشير إليه هسرل في قوله : (اننى أفكر فى موضوع متعقل) .

وفى (التأملات الديكارتية) يفرق هسرل بين الذاتية الخاصة (أو الترانسندنتالية) والذاتية الموضوعية أو التجريبية . والأولى تمتاز بطابع عقلى كلى أما الثانية فهى (الذاتية الحيوانية) التى تدرسها بعض العلوم الموضوعية مثل علم النفس والبيولوجيا .

وقد كانت النتيجة الحتمية التى أدت إليها البحث الفينومينولوجى عند هسرل - بسبب إعطاء الأولوية لحالات فعل الإدراك - أن تكون خاتمة البحث (مثالية ترانسندنتالية) تركز على النشاط الروحى للذات المفكرة ، وتعتبر الوجود جزءاً لا يتجزأ من (الذاتية الترانسندنتالية) التى تتركب كل معنى وكل وجود .

(أنا الذات التى تضفى حقيقة الوجود على العالم الموجود) غير أن هسرل فى كتابه الأخير المسمى « التجربة والحكم » (١٩٣٩) يحاول أن يرجع إلى عالم الإدراك الحسى باعتباره هو الأساس فى معظم خبراتنا المعاشة . وذهب إلى أن الحياة المعاشة هى (الواقع) الذى يستمد منه كل حكم . ومعنى هذا أن هناك أصلاً وجودياً لكل الصياغات العقلية والمفاهيم التصورية التى تتضمنها الخبرة المعاشة . وقد كان هذا هو الأساس الذى بدأت منه الفلسفات الوجودية - جبريل مارسيل وميرلوبونتي وساتر .

وقد كان هسرل فى مواجهة الفلاسفة المثاليين والواقعيين يدعو - كما سبق أن قدمنا - إلى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضه دون التقييد بأى رأى سابق ودون اقحام أى فرض ميتافيزيقى على طريقه المثاليين أو الواقعيين .

الفينومينولوجيا والنزعات السيكلوجية والسوسولوجية والتاريخية :

في مطلع القرن العشرين كانت هذه النزعات تحكم على جميع الآراء والأفكار والفلسفات على أنها نتيجة لعوامل سيكلوجية وإجتماعية وتاريخية . وكان علم النفس المتطرف يرى أن تفكير الفيلسوف تحركه بعض الآليات السيكلوجية كما كان علم الاجتماع المتطرف يرد هذا التفكير إلى عوامل إجتماعية وكان التفسير التاريخي المتطرف يعتبر تفكير الفيلسوف معلولا لعوامل تاريخية . وقد إرتبط ظهور الفينومينولوجيا بظهور هذه النزعات الثلاث .

والحقيقة أننا إذا اعتبرنا الأفكار والمبادئ مجرد نتائج لعلل خارجية ، فإن الأسباب التي يستند إليها المفكر في تقرير حقائقه ان تكون هي الأسباب الحقيقية ، بل ستكون الظروف الخارجية هي الأسباب الحقيقية . ولذا ، فإن ما يعتمد عليه أصحاب تلك النزعات من مسلمات ستكون هي الأخرى معرضة للشك لنفس الأسباب .

ولذا كله فقد وجد هسرل نفسه مضطرا إلى إثبات مشكلة أسس العلم بوجه عام والعلم الإنساني بوجه خاص ، وقد كان هدفه الأول هو تثبيت دعائم الفلسفة وإعادة بناء اليقين . وقد كانت الفينومينولوجيا تعبر عن ضرب من العيان العقلي المباشر لا يمكن تفسيره بظروف طبيعية أو تاريخية خارجية .

والحقيقة أن هسرل لم يتجاهل أثر الظروف السيكلوجية والإجتماعية والصيرورة التاريخية ، ولكنه لاحظ أن وعى الفيلسوف حين يدرك هذه العوامل في مجموعها ، سرعان ما يجد نفسه وراءها ، وكان هسرل يطالب بالتوقف عن الحكم على العالم لكي يضع الفيلسوف في مواجهة ذاته وعالمه الذي يعيشه قبل كل تفكير ، فالإنسان ليس مجرد جزء من الطبيعة بل هو وعى أصيل ليس من

السهل أن نجعله مجرد موضوع قابل للنفسي . ومن هنا كانت الفينومينولوجيا ثورة على الوضعية التي تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد موضوع خالص ، وثورة على سائر النزعات الميكانيكية التي تعتبر الوعي مجرد انعكاس آلي للمادة .

إن الذات عند هسرل هي مبادرة initiative وقصد . وهي أيضاً مسئولية أخلاقية . ونلاحظ أن هسرل في هذا يمدد للفلسفات الوجودية .

ونلاحظ أولاً أن فكر هسرل لم يسر في خط مستقيم . ففي أول أعماله الفلسفية وهو المسمى « فلسفة الحساب » ، (١٨٩١) نراه يقيم عمليات الحساب على أسس سيكولوجية صرفه ، وكان يسمى الفينومينولوجيا علم النفس الوصفي كما كان يعتبر الوعي ، أو الشعور ، مجرد منطقة أو جزء من الوجود في مقابل الوجود العام . ولعله خشي أن ينتهي بالفينومينولوجيا إلى نفس النتائج التي انتهت إليها مذاهب علم النفس المتطرفة ، فكتب في « التأملات الديسكارتية » (١٩٣١) أن الوعي ليس جزءاً من الوجود ، وإنما هو المبدأ الذي يضاف على أي موجود ماله من قيمة . ومعنى هذا أن الذات ليست مجرد موضوع ، يقبل الملاحظة ويخضع للتجريب بل هي الدعامة الأساسية التي تستند إليها سائر الموضوعات .

وبما تقدم يتضح أن علم النفس لا يمكن أن يقوم مقام الفلسفة لأنه يبحث ويدرس سلوك الإنسان في سياق متنوع من الأحداث بينما تمثل الفينومينولوجيا جهداً ذهنياً يستهدف الكشف عن ماهيات تظهر من خلال إتجاه الذات نحو الموضوع . وهذا يعني أن (الذات الترانسندنتالية) التي تتحدث عنها الفلسفة تختلف عن (الذات التجريبية) التي هي موضوع علم النفس كما سبق أن قدمنا

فى موضع سابق والفلسفة الفينومينولوجية ليست عودة إلى الاستبطان بل هى على العكس ترى أن المضمون الشعورى لا يمكن أن ينكشف للذات بطريقة مباشرة . وقد كان ميرلوبنتى أحد تلامذة هسرل يقول بحق أن معرفة علم النفس بالنفس هى معرفة غير مباشرة ، ففيها يقوم الإنسان بفض رموز سلوكه كما يقوم أيضا بنزع من البناء أو التركيب أى استعادة الخبرة المباشرة حتى يدرك دلالتها فى ضوء الخبرات المعاشة الأخرى .

وقد ذهب القائلون بالتحتمية التاريخية إلى أن الفينومينولوجيا هى فلسفة الفيلسوف المنزول الذى يعتبر نفسه ناطقا بأسم الإنسانية لأن الفلسفة عند هسرل هى جهد فردى لا علاقة لها بالحياة الاجتماعية أو بصيرورة التاريخ . ونحن نعتقد أن هذا النقد لا يعيب الاتجاه الفينومينولوجى . فالحياة الاجتماعية والتاريخ لم يدخلوا ضمن مبحث الفينومينولوجيا ، الهدف الاسمى لهوسرل هو إقامة (علم عقلى شامل) ومن ثم يكون من المبالغة أن نحاسبه خارج هذا النطاق . ولا شك أن هسرل قد بذل جهد كبيرا فى فحص الوعى الفلسفى والكشف عن أصول كل معرفة وكل تفكير وكل علم .

وفى ختام هذا العرض للاتجاه الفينومينولوجى نلاحظ أنه عبارة عن مجهود لوصف الوجدان كما هو فى ذاته ، وهو فى هذا يرتد إلى التقاليد الأفلاطونية والديكارتية . كما نلاحظ أيضا فى هذا الاتجاه أنه تأكيد لنشاط العقل ودوره الإيجابى فى المعرفة ، وهو فى هذا يكمل الاتجاه السكنتى . ولقد كانت الفينومينولوجيا كذلك مجهودا لإرجاع كل ما فى العقل إلى التجربة وهى فى هذا تكمل اتجاه التجريبيين ، ولهذا كله يمكننا أن نقرر أن ثراء التحليل فى المذهب الفينومينولوجى يجعله من أعظم مذاهب المعرفة إشراقا .

موقف المثالية الحيوية من فلسفة الظواهر :

يرى أورتيجا أن الفلسفات المثالية كانت قد تضمنت قصوراً فاضحاً . فهي تقرر أن الوعي مشتمل على الواقع الأصيل دون أن تحاول ، مع ذلك ، أن تحلل معنى الوعي تحليلاً عميقاً ودقيقاً .

ونحن نعلم أن أورتيجا يشير بهذا القصور إلى ما جاءت به المثالية عموماً في العصر الحديث ابتداء من ديكارت وحتى هيجل .

ويشير أورتيجا إلى أن هسرل في نهاية القرن التاسع عشر هو الذي تنبه إلى هذا القصور فأخذ على عاتقه مهمة الإصلاح . وفعلاً كانت الفينومينولوجيا هي التي حدثت - لأول مرة - المقصود بالوعي ومكوناته .

وفي مقال خصصه أورتيجا لقد الفينومينولوجيا (١) يقول أنه بعد أن قرأ كتابات هسرل ، سنة ١٩١٢ ، تبين له أنها هي الأخرى لا تخلو من قصور .

وقد بدأ هسرل بمحاولة الكشف عن واقع أول يكون بمثابة الأصل أو الأساس أو نقطة الانطلاق إلى مختلف صور الواقع . ولكي يتحقق له هذا الغرض ، فقد كان يخشى من فكره أن ينزل من شفافية ذلك الواقع الأول لفعل التفكير يتضمن حركة إيجابية ربما بددت الشفافية أو عرقلت المسالك بها (٢) .

وقد ظن هسرل أنه وجد الواقع الأول ممثلاً في « الوعي الخالص » ، غير أن

(١) كان هذا المقال هو المقدمة التي كتبها أورتيجا للترجمة الألمانية لكتابه « أطروحة عصرنا » .

EL Tema de nuestro tiempo, 1957.

(2) O. C., VIII, p. 47-48.

هذا الوعي المسمى بـ « الخالص » ، ليس شيئاً آخر سوى الذات التي « تعى كل شيء » . فهي لا تريد بل « تقتصر عملها على الوعي بإرادتها وبالشئ المراد » . وهي لا تحس ، وإنما تتأمل إحساسها وعلاقته بالأشياء المحسة . وهي أخيراً لا تفكر بل تعى قدرتها على التفكير .

وبخصوص هذا التصور للعمل العقلي يلاحظ أورتيجا أن ما نتأمله ليس هو الواقع الحقيقي . ذلك لأن الواقع الحقيقي هو فعل التأمل ذاته . ويترتب على هذا أن تكون الذات المتأمله لا وجود لها إلا بفعل التأمل ، ويكون الموضوع المتأمل موجوداً من حيث هو متأمل فقط .

ويشبه أورتيجا طبيعة « الوعي الخالص » بحال الملك الأسطوري ميداس Midas الذي ضاق ذرعاً من قدرته على تحويل كل ما يلمسه إلى ذهب حتى طعامه ! .

فالوعي الخالص باعتباره هو الواقع المطلق يسلب الواقعية من كل الأشياء المحيطة به ويحولها إلى مجرد موضوعات للوعي . إنه يحول العالم ويحوّله إلى معانٍ ودلالات . أو أنه يرد العالم الواقعي إلى معقولية خالصة (أى مجردة) .

يضاف إلى ما تقدم أن الوعي الذي قيل أنه « خالص » لا يتم التوصل إليه إلا باستخدام منهج فلسفي يطلق عليه اسم « الرد الفينومينولوجي » ، أو « الحذف الفينومينولوجي » ، وهو ما أشرنا إليه آنفاً . ويرى أورتيجا أن هذا المنهج يماثل منهج الفيزيائي الذي يدرس الذرة : فكما أن تدخل العالم يغير بنية الذرة بالإضافة إلى أنه لا يتعامل مع واقع جاهز بل هو الذي يوجده ، كذلك كان الحال بالنسبة للفينومينولوجي . فهذا الأخير يتوصل إلى « وعي » من صنعه

لا يعنى بل ينحصر عمله فى مواجهة الماهيات^(٢) (بعد الرد الفينومينولوجى) .

والزد الفينومينولوجى كما نعلم هو إيقاف لعمل الوعى ، وتعطيل للممارساته الى تذبذب من طبيعته ، والفينومينولوجيا بهذا إنما تحطم الصفة الاساسية له^(٤) .

يقول أورتيجا :

« لقد تبدد مفهوم «الوعى» على يد فلسفة الظواهر ، فبعد أن كان يشير إلى معطى يقوم بذاته لا بفكرنا أصبح على العكس تماماً : مجرد فرض أو تركيب تخيالى أو تفسير جبرى »^(٥) .

إن موقف العقلانية الحيوية هو أننا لا ينبغي أن نفهم «الوعى» على أنه يوجد أولاً ثم يمتلىء بأفكار الأشياء بعد ذلك . لأن المسألة فى حقيقتها لا تعدو أن تكون - على الأحرى - تواجد الإنسان بين الأشياء أو تواجد الذات بين الظروف المحيطة بها ، وهو تواجد يتضمن تفاعلاً إيجابياً وديناميكياً بين الطرفين .

ويتأكد موقف العقلانية الحيوية من تصور «الذات» فى مقال كتبه أورتيجا بعنوان «الفرد والذهاء» يقول :

« إن معرفتى بالآخرين تظهر تدريجياً تلك الانا الغامضة والمجردة فتمكنها من الوعى بحقيقتها : فوهبتك فى الرياضيات تكشف لى أنى لا أملك مثلها ، وطلافتك فى الحديث تجعلنى أذهب إلى عدم امتلاكى لهذه الميزة ، وصلابة إرادتك

تثبت لى أنى إنسان لين ، وما لى من مواهب يكشف ما لىك من قصور .
وهكذا يتعدل تدريجياً مفهوم الأنا بفضل وجودى فى عالم الآخرين ، (٦) .

ويظهر من هذه العبارة أن موقف أورتيجا بخصوص تصور الذات يختلف
تماماً عن المواقف المثالية والفينومينولوجية . فهذه الأخيرة عزلت الذات فى
برج عاجى ، ولم تدرك العلاقة المتبادلة بين الذات ، وساتو بينها عندما
جعلت تصور الآخر ، مجرد انعكاس للأنا .

وعلى البتلة ، فإن الإنسان لا يوجد لأنه يعى أو يفكر ، بل إنه يعى ويفكر
لأنه يوجد ، يفكر لىك يحيا .

لقد كان الحكم الأساسى فى نظر أورتيجا هو الجانب الحيوى أو « الحياة » فى
كل أبعادها وجميع جوانبها .

يقول أورتيجا :

« إن حياة الفيلسوف مفروضة على فكره . وماضيه هو الذى يحدد ذلك
الفكر ، وبيئته التى نشأ فيها هى التى توحى له باهتمامات معينة . بل إن الفيلسوف
يسكاد لا ينفصل عن الظروف المحيطة بالفيلسوف ، فهو يرتبط معها بعلاقة
جدلية » (٧) .

ويرى أورتيجا أن الخطأ المتأصل فىنا هو أننا نظن أن مهمة الفلسفة هى أن
تكشف لنا عن واقع من نوع جديد يختلف عما نعرفه بتجربتنا البسيطة ، فى
حين أن الأمر على العكس تماماً من ذلك : فالواقع الاصيل هو الأول ، أما الفكر

(6) O C., V111, p. 196.

(7) O C., V. 11, p. 53.

فهو يأتي في مرحلة تالية ، والواقع الاصيل ليس شيئاً سوى الحياة ذاتها (٨) .

ونلاحظ أن هذا الموقف إنما يستهدف تحويل الفينومينولوجيا في اتجاه معارض المثالية ، والابتعاد بها عن التصور الضيق للوعي ، على أن يحل محله تواجد الذات في مواجهة الموضوع .

وفي مقال بعنوان : « ملاحظات حول الفكر » ، وصف أورتيجا منهج هيرل بأنه فلسفة ساذجة وجاحدة . وهو في هذا الوصف يدعي أنه لا يقوم هذه الفلسفة بل يقرر حقيقتها الفعلية (٩) .

والفلسفة الجاحدة في نظره هي التي لا يظهر في سياق عرضها للذهب الدوافع التي أدت إليه والتي استوجبت ظهوره . وهذا هو حال معظم الفلسفات السابقة .

وقد أراد أورتيجا في مقاله سالف الذكر أن ينبه إلى « فساد » بعض المذاهب الفلسفية ، وإلى الإفساد الذي تفرضه على العقول دون مبرر حتى أصبحت عدواً موجهاً وخطراً مؤكداً . وقد وصل به الأمر إلى حشد المائلة بين تمسك الدرجاتيات من الفكر وبين إحتلال الغازي للأرض . يقول :

« لما كان إحتلال الأرض في حاجة إلى ما يبرره ، ليس فقط أمام الآخرين بل أيضاً في نظر القائمين به . كذلك كان من الطبيعي أن ننتظر من المذهب الفلسفي أن يضع أمامنا المسلمات أو الحسرات الباطنة التي وجهته نحو درجاتيات من نوع معين . إن السكشاف عن هذه البنية التحتية للمذهب تحتّمه أبسط قواعد

(8) Ibid.

(9) O. C., V, pp. 540 - 547.

اللياقة ، (١٠) .

وبخصوص هسرل ، رأى أورتيجا أنه كان ينبغي عليه أن يتوقف قليلا ، وأن يتراجع إلى الوراء حتى يكشف عن الدوافع غير المذهبية التي أدت إلى مذهبه . لقد نسى هسرل أن الفسكّر الفلسفي ينبثق عن ضرورات سابقة على النظر والتنظير ، وهي ضرورات ذات طبيعة حيوية ، لا تتصف بالغموض لأنها محددة ، وهي شرط الممارسة الفكرية التي نسميها بالعقل ، (١١) .

من التناقض إذن أن تدعى الفينومينولوجيا أنها أعلى تعبير للعقل ، في حين أن مفاهيمها الأساسية تنفصل عن مقتضيات الحياة . ذلك لأن المنطق الصوري والترانسندنتالي لا يكشفان عن علاقة الحياة بالعقل . بل إن ما يسمى بـ « الماهيات الخالصة » عند هسرل يتناقض مع المفاهيم المعروفة للحياة ، لأن هذه الماهيات تعرف (بتشديد الزام) بأنها قبلية ونظرية ولا زمانية . وهي بالتالي ليست ظواهر نفسية بل « صور افتراضية » ، (١٢) .

(١٠) ذكره :

Alain GUY : « Ortega Y gasset » , op. cit. p. 116.

(11) O. C. , V, p. 545

(12) Ibid.

الوجودية وموقف العقلانية الحيوية منها

يقول أورتيجا :

« الإنسان لا طبيعة له لأنه تاريخ ، وهو ليس شيئاً أو حدثاً بل هو تنامع الأحداث ، في مسلسل الحياة اليومية . إن حياته تختار وتصنع بالتدريج ، وهي حصيلة هذا الاختيار والاختراع . وكل إنسان هو كاتب قصة حياته ، وهو يخرج أحداثها ، وعلى عاتقه تقع مهمة الاختيار بين الأصالة والتقليد ، بحيث لا يمكنه أن يفلت من مهمة الاختيار هذه لأنه محكوم عليه بالحرية . . . والحرية ليست نشاطاً يمارسه كيان يستقل فيما لديه من إمكانيات معدة من قبل : فكون الكائن حراً ، إنما يعنى أن لديه القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ذاته ، دون أن يكون قابلاً لأن يستقر على نمط محدد أو طبيعة واحدة . . . وإذا كانت جميع الأشياء في الكون قد تحددت طبيعتها مسبقاً ، إلا أن الإنسان هو الواقع الوحيد الذي يتعذر تصوره على طبيعة قد تحددت مرة واحدة وسلفاً . . . إذ عليه أن « يكون حياته » (بتشديد الواو) *ganarse la vida* ، وهو مبدأ لا ينحصر بحال الاقتصاد وحده بل الميتافيزيقا أيضاً ، (١) .

إن القارئ لهذه العبارة لا يمكنه أن يميز بينها وبين لغة الوجوديين بوجه عام ، ولا غرابة في ذلك :

ففي كتابات أورتيجا المتأخرة نجد أنه يفرق بدرجة ملحوظة عن لغة ومصطلحات

(١) Ortega Y. GASSET : «Historia Como Sistema», 1935.

ذكره .

MCINNES in «Encyclopedia of philosophy», op. Cit.

المذاهب الحيوية ، كما نجد اهتماماته تتجه إلى ، الآفاق التاريخية للحياة البشرية ، ، أى دراسة ، الظروف الثقافية والاجتماعية للنشاط الحيوى لدى البشرية ، (٢) .

ونلاحظ أنه أخذ يفضل تدريجياً في كتاباته مصطلح ، العقل التاريخى ، على العقل الحيوى ، . كما نلاحظ أن ، الحياة ، عنده لم تعد تعنى ، النشاط الحيوى البيولوجى ، بل ، حياة أى فرد ، . كما أصبح مصير الذات معلماً بتفاعلها مع الأشياء ، أى ضرب من تحقيق الذات . وهذه هى لغة الوجوديين التى يتحدثها أورتيجا بفصاحة .

وتتميز وجودية أورتيجا بإصراره على أهمية دور العقل (٣) ، فاتخذت ، لذلك ، لونا جديداً :

لكل إنسان مجال فريد في الاختيار ، هو اختياره لمصيره . والمصير ليس شيئاً آخر سوى إدراك الفرد لما ينبغي أن تكون عليه ذاته مستقبلاً . وفكرة المصير هى المقوم الأساسى للحالة الإنسانية . واختيار الإنسان لشخصيته ونمط حياته بين العديد من الأنماط الممكنة يقتضى تعبئة جميع قوى العقل الإنسانى . كما يتطلب دوام التركيز وضاعفة الانتباه وصفاء الذهن ، وهكذا يتضح لنا لماذا أكد أورتيجا على ضرورة إفتراس جانب العقل في الدفعة الحيوية Elan vital على مستوى البشر . فبالعقل يتم حساب وتقدير الظروف المحيطة ، وبه يتحقق ما أستقر عليه الفرد من اختيار لنمط وجوده . فالاختيار

2 — NEIL MCINNES : « Ortega Y GASSET, José », (in Encyclopedia of philosophy), Op. cit.

3 — Ibid.

المنعقل هو المكون للشخصية البشرية (١) .

وتنبثق النظرية الاجتماعية عند أورتيجا من المنظور الوجودى عنده .
فإنطلاقاً من الزعم بأن الإنسان يخلق ذاته ويحدد طبيعته ، خرج أورتيجا
بالنتيجة التى تؤكد عدم المساراة بين البشر لأنهم يتفاوتون فى قدرتهم على الخلق .
ولذا لا بد من الاعتراف بوجوده الصفوة ، منهم فى كل المجتمع . أما فى مجال
الأخلاق ، وهو مجال يتعذر فصله عن مجالات الميتافيزيقا والأثرولوجيا لدى
جميع الوجوديين ، بالاحتمال أورتيجا أن الحياة الأخلاقية الأصلية هى التى تستجيب
لمشروعات المصير ويحكمها العقل . أما الحياة الأخلاقية ، فهى التى تستسلم فيها
الذات لكل ما هو وقى وزائل ، وهى التى تقوم على التهور بدلا من التمعقل (٢) .

إكتشاف الآخر بين أورتيجا وهيدجر :

يقول أورتيجا :

« إن ذاتى وحياتى وعالمى هم الواقع بالدرجة الأولى ، وذلك فى مقابر

4 — Ibid

ينبغي أن نلاحظ أن المذاهب الوجودية التى ينتقدها أورتيجا لم تكن فقط
مناهضة للعقل ، بل مناهضة للعلم أيضا . وفى هذا يقول لينى ستروس رائد البنيوية
فى فرنسا : « إن المحاولات الوجودية لا تخلو من سذاجة : ففيها يعزل الإنسان
المعاصر نفسه ، ويستشعر نشوة تلقائية ، ويبتعد عن المعرفة العلمية التى يحتقرها ،
وعن الإنسانية الحقة التى يحفل عمقها التاريخى » .

١ . ا . هـ . أيضا ، البنيوية فى الأثرولوجيا ، للمؤلف ص ١٥٢ .

5 — NEIL MCINNES : Op. Cit.

الآخر الذى يشكل وافهماً من الدرجة الثانية لأنه يعتمد على فهمي وتفسيرى له ، (٦) .

ويحاول أورتيجا أن يكشف لنا عن دور العقل الحيوى التاريخى فى خضم علاقات التواصل داخل المجتمعات . وقد أثبت فى هذا المجال قدرته كعالم نافذ البصيرة وكناقد سياسى من الدرجة الأولى بما جعل لأفكاره الاجتماعية أثراً كبيراً على الجمهور الأسبانى العريض الذى كان متطلعاً لقيادة الفكرية .

ويؤكد أورتيجا على أن حرص الإنسان على نسج علاقات إجتماعية مع ذريته إنما تحتمه مكونات فطرية وليست نتيجة لأروامل مكتسبة فنحن حين نتقابل مع الآخر ، نرى أمامنا وجوهاً وسلوكاً وتعبيرات تكشف من خلالها عن جانب غير مرئى يفيض بمعانى الصداقة والالفة أو المحبة . وهذا الكشف يتصف بالغرابة لأنه يمسك بمجوانب غير مرئية من خلال المرئيات . وهذه القدرة على النفاذ إلى عمق الظواهر السطحية تنصف بالتفرد وتنبتق عن الفطرة .

ولما كان الآخر يتخذ من نفس الموقف ، ولديه القدرة هو الآخر لى يتبادر إلى الفهم والتفسير ، لذا ينبغى الاعتراف بوجود علاقة مبادلة Réciprocité . يبنى أوبينه . وعلاقة المبادلة هذه هى صفة أصيلة من صفات البشرية (٧) .

والعلاقة بالآخر تنطبع بطابع الخطر . فالإنسان الذى أجهله يشكل دائماً

6 — O. C., VII, p 146.

7 — Ibid, p. 148.

لإحتمال صدور الخطر عنه ، حتى ولو كان طفلاً بريئاً لأن بإمكانه أن يشعل الحريق بالمنزل . ويرى أورتيجا أن الإحساس بالخوف تجاه الآخر كان قد تعاضل بشكل ملحوظ في الثلثين الأولين من القرن الثامن عشر ، وأيضاً في الفترة من سنة ١٨٣٠ إلى سنة ١٩١٤ . ثم استيقظت أوروبا من غفوتها بتأثير الحروب والثورات المعاصرة . الصراع موجود في طبيعة الإنسان إذن ، وهذا ما يتأكد داخل أكثر الأسر تماسكاً غير أن هذا الصراع يفيد في تحديد وتكوين الأنا (٨) .

وإذا أردنا أن نقرن هذا الموقف بمثيله عند الوجوديين (٩) ، سنلاحظ أن أورتيجا قد تجاوز المستوى المفعم بالتشاؤم عندهم ، والذي تجلى في حديث هيدجر عن « الوجود الزائف » ، ثم في عبارة سارتر الشهيرة « الآخرون هم الجحيم » ، وسنقتصر في حديثنا عن الأول نظراً لورود اسمه في كتابات أورتيجا .

ظهر الحديث عن « الآخر » عند مارتين هيدجر تحت عنوان « الوجود - في - العالم بإعتباره وجوداً مع الناس » (١٠) وهذا الاشتراك في الوجود مع الآخر يعبر عنه هيدجر بمصطلح « الإرتكان إلى الغير » La dépendance . فوجود « الأنا » يفترضه الآخرون على نحو ما ، ونحن نعتد عليهم في تشكيل وتكوين ما لدينا من أفكار . وعلى هذا ، فإن « الآنية » Dasein عند هيدجر تعرف

(8) Ibid., 196

(٩) نلاحظ أن أورتيجا في مواجهته للمذهب الوجودي كان يضع في إعتباره هيدجر وسارتر على وجه الخصوص . لأنهما يقيمان « فلسفة الوجود » ، ظهرت عند الأول في كتابه « الوجود والزمان » ، وعند الثاني في « الوجود والعدم » .

(10) M. Heidegger : « L' Etre et le temps » , (paris) , 1964 p. 118.

بأنها كائن محايد لا شخصي . وهذا الإعتماد المتبادل هو ما يترتب عليه ظهور مستوى موحد للحياة العامة يبرر الصيغة الآتية :

« كل واحد هو الآخر ، ولا أحد هو ذاته » ، وهذه هي صورة الوجود الزائف ، عند هيدجر ، وهي التي يتحول الكل ، بسببها في النهاية إلى « أشياء » ، ويحدد هيدجر ثلاث سمات لمفهوم « الناس » ، (أى الوجود الزائف) وهذه السمات هي :

الثرثرة اليومية ، والفضول ، والإلتباس - ونبدأ بالسمة الأولى :

الثرثرة bavardage

من سمات الوجود بالإشتراك ، كثرة تداول عبارة (إنهم يقولون) . فهي صيغة يرددونها من يتوخى الدقة والحقيقة . . واللغة التي تترد على هذا النحو لا تشير إلى الوجود ، لأنها عبارة عن تداول للألفاظ المستخدمة ، والتي تحمل على الأشياء نفسها . فالأمر يتعلق بما « يقوله الناس » ، وهذا ضرب من الثرثرة أو اللغو ، هذه الثرثرة من « الوجهة الأنطولوجية » ، هي تفسير للوجود يستأجل فيه الوجود من جذوره . . ونسبب هذه الثرثرة اليومية يصعب على الآتية أن تشعر بحاله العدم التي تحيط بها (١١) .

الفضول Curiosité

في هذا الجو الذي تعيشه الآتية تصبح الرغبة في المعرفة حيلة هرومية للتخلص من ذاتها ، وذلك بأن تتجمد الانشغال في موضوعات الحياة اليومية ، وتسعى

بفضولها للإمام بكل جزئياتها . وهذا الاتجاه يميل إلى البحث عن الجديد لذاته
لأنه من دلالة . ولذا أنصف بالثقت . ومن الخطأ أن تستسلم الآية لهذا
الفضول ، وتوهم أنها تحيا حياة (١٢) .

الالتباس Equivoque

يترتب على الحالة السابقة الذكر أن يتعذر التمييز بين ما هو حقيقي وما هو
مزيف . وهذه هي ظاهرة الالتباس التي تشمل العالم ، والوجود بالاشتراك .
وعندئذ تصبح القدرة على الكلام هي المقياس المضبوط لما نعرفه وأيضا لما هو
كائن ، (أى تصبح الغلبة للسفاسة) . وعندئذ أيضا تكون الآية دائما ، هناك ،
أى فى تلك الحالة العامة للوجود بالاشتراك حيث يحدث كل شىء فى الحياة
اليومية ، وحيث تستأثر باهتمامها أكثر الألفاظ تداولاً .

هذه السمات الثلاث التي تميز (وجود - الآية - هناك) تحدد كيفية أساسية
للوجود يطلق عليها هيدجر اسم (السقوط) . والسقوط هو أشبه بدوامة تؤخذ
بها جميع (الناس) ولا ينجو منها إلا من صمم على أن يخرج من الثقت
والثرثرة استجابة لنداء الحياة ، الذي يذهب به بعيداً عن سيطرة (الناس) .

إن الوجود الزائف بسماته الثلاث يظل بمثابة إمكانية أساسية للآية ، لأنه
لا ينفصل عن الوجود - فى - العالم . ويقول فيه هيدجر : « إن الإنسان لا يستطيع
أن يتخلص منه إلا إذا استطاع أن يقفز فوق ظله » (١٣) .

تلك هى نظرة هيدجر المتشائمة ، والتي وقف أورتيغا فى مواجهتها لأنها

12 — Ibid , p , 170.

13 — Ibid.

، تتجاهل الكنوز الروحية التي تحتجب تحت مظاهر الابتذال في الحياة اليومية ،
 فضلاً عن أن أورتيجا يرفض كذلك مصطلح « الوجود الزائف » انطلاقاً من
 تأكيد على أن « ذاته وحياته وعالمه هم الواقع بالدرجة الأولى كما سبق أن ذكرنا
 في بداية الحديث عن اكتشاف الآخر » .

بغير أن الحديث عن « الوجود الزائف » ، وهو ضرب من الاغتراب
 المينافيزيقي ، يمكننا أن نجد له ما يماثله في نصوص أورتيجا ، ولكن على مستوى
 الواقع الفعلي - لا الزائف - الإنسان المعاصر .

يقول أورتيجا :

« إننا إذا استعرضنا الأفكار والآراء التي نستخدمها ونعيش بها ، فإننا
 سنكتشف لدهشتنا أن أغلب هذه الأفكار والآراء نستخدمها بالتقليد والترديد
 الأعمى ، دون أن يكون تمسكنا بها نتيجة مبادرات فردية وعت فأوعت ثم
 تحملت مسؤولياتنا كاملة بصدد ما ، وهذا هو الوجود الاشخصي الذي يقطن في
 ذواتنا ليصبح أحد مكوناتنا » (١٤) .

ويرى أورتيجا أن هذا العطاء المجهول الذي يقدمه المجتمع للفرد هو سبب
 ما نشعر به من اغتراب . فنحن عندما نفكر أو نعمل انطلاقاً مما هو متعارف
 عليه لدى عامة الناس ، سنقتصر عندئذ على ترديد فكر أو قول أو عمل سبق إعداد
 من ورائنا دون تدخل منا . وفي هذا يقول :

« إن حياتي لم تعد ملكاً لي ، كما أنني لم أعهد ذلك الشخص المتميز بالفرد ،

بل أصبحت أعمال لحساب المجتمع ، وصرت آالة ضمن آلاته لأننى كائن اجتماعي ، (١٥) .

ويقول :

« إن الجماعة هى شيء إنشائي يغيب فيه الإنسان ، ذلك لأنها تفتقر إلى نفس الإنسان وروحه ، أو لأنها شيء إنشائي فقد إنسانيته » .

وكان أورتيجا يأخذ على الرومانسيين الألمان بوجه عام زعمهم بوجود روح جمعية ، *âme Collective* أو « قومية » ، والحقيقة فيما يرى أورتيجا أن الجماعات لا روح لها ، ولذا تفسح مؤاخذته على دور كيم الذى يقدس المجتمع ، ودى بونالد (١٦) الذى جعل المجتمع فى مرتبة أعلى بكثير من مرتبة الفرد ، وأيضا هيجل وماركس .

وربما كان المجتمع الذى لا روح له فى نظر أورتيجا هو المجتمع الغوغائي *La foule* الذى يفتقر إلى العقل ، والذى يبدو فى طبيعته وسطا بين الروح والمادة أو بين الجانب الإنشائي والفيزيقي البحث (١٧) .

وعلى أى حال ، فقد كان هناك التقاء وتقارب بين هيجل وماركس وأورتيجا فيما يتصل بتصور المجتمع واغتراب الإنسان رغم اختلافهما فى الأسس الرئيسية لفكرهما .

« ١٥ » O. C , VII, p. 199.

(١٦) لويس دى بونالد : كاتب وسياسي فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠) .

« ١٧ » O. C., VII, p. 199,

طبيعة التقارب مع هيدجر :

يعترف أورتيجا في كتاباته بهذا الالتقاء والتقارب أحياناً رغم إصراره على موقفه في المسائل الخلافية ، يقول :

« إن كتاب الوجود والزمان ، لهيدجر قد اشتمل على حقائق لا بأس بها ، كما تضمن أخطاء دقيقة تحصل بفكرة الموت » .

« حقاً إن هذه النهاية ، الأكيدة إنما تؤثر في سياق حياتنا لأنها هي الغد الكبير الذي نستعد له من اليوم . غير أنه من الممكن أن نبين أن البنية الحياتية للسكان الإنساني تختلف عن بنية التاريخ . فهذا الأخير لا يموت أبداً ، وأحداثه لا تخضع للفظ أو لفكرة ، (١٨) .

ومن المفيد بهذا العدد أن نعرض باختصار لما ورد عن فكرتي الموت ، و التاريخ ، في كتاب الوجود والزمان ، :

لقد أصر هيدجر على أن الوجود لا يمكن إدراكه إلا على هيئة تاريخ ، أو على الأقل باعتباره « زمانية » ، temporalité والموجود من حيث هو كذلك يشير إليه بالمكلمة الألمانية Dasein ويقصد به الوجود الإنساني ، « الأنا » ، أو « الآنية » كما يترجمها البعض . وتتابع الأيام بين الميلاد والموت هو الذي

(١٨) جاءت هذه العبارة في مقال كتبه أورتيجا لمجلة « الغرب » ، في فبراير سنة ١٩٢٨ بعنوان « فلسفة التاريخ » ، وكانت هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها اسم هيدجر في كتابات أورتيجا .

راجع : O. G., IV, p. 541

يعنى على الآنية طابع التاريخية ، لأن وجود الآنية بين هذين الحدين هو ديمومة *Durée* وتاريخ في نفس الوقت (١٩) . وتاريخ الآنية هو تتابع أحوالها . وتنشأ « التاريخية » من كون الموجود « زمانى » ، فى صميم وجوده ، لا بمعنى أنه يوجد « فى التاريخ » ، (٢٠) .

والتاريخ يستوعب أحداث الحياة الإنسانية ، الماضية ، والحاضرة ، والمستقبلية . ومالا يتصل بالإنسان ليس تاريخاً . فالتاريخى هو « الآنية » فى المحل الاول ويليه « الطبيعة » باعتبارها « ميدان التاريخ » .

والوجود الاصيل هو الذى يقبل فى عزم إمكانية الموت باعتبارها من أخص خصائص الآنية . وحتمية الموت هى التى تخلص الآنية من كل ضربات القدر التى لا يكف الناس عن الاتين منها ، فليس هناك قدر أو مصير لآنية هى نفسها مصير وقدر ، فهى تتوقع باستمرار مستقبلا يتحدد بواسطة السقوط فى عدم الموت .

ليس ثمة وجود إلا بالنسبة للإنسان ، وموقع الآنية يلغى أن يكون متضمناً فى قلب العالم ، وعن ثم تكون جميع الاشياء والموضوعات والادوات والمؤسسات « تاريخية » ، من حيث أنها مرتبطة بوجود الآنية وتاريخيتها . وقد لاحظ هيدجر أن الآنية الزائفة تتركب هذه العلاقة رأساً على عقب (٢١) . فـ

« 19 » M Heidegger : « L'Etre et le temps » , op. Cit., PP. 372—373

(20) *Ibid* , p. 375—377

(٢١) « الآنية الزائفة » ، إشارة إلى الذوات المفكرة التى تحدث عن حتمية تاريخية تخضع لقوانينها الاشياء والبشر أيضاً باعتبارهم ضمن أشياء العالم . والإشارة على وجه التحديد إلى الماركسيين .

تعتقد أن تاريخيتها الخاصة مستمدة من تاريخية العالم . ويصبح وجودها - حسب هذا المعتقد - معرضاً لتيارات جرفه آتية من الخارج ، كما يصبح « مصيرها » معلقاً بمشيئة هذه التيارات الخارجية ، ولذا فهي تفقد نفسها بين هنا *ici* والآن *Maintenant* . ومن هنا يكون النسيان من صميم وجودها (٢٢) .

القول بأن موضوع التاريخ هو الوقائع الفردية أو القوانين العامة مسألة لا أساس لها إذن . فموضوع التاريخ ينبثق عن مبدأ التاريخية أى عن الاختيار الذى قامت به الآتية والذى يرى المؤرخ إمكانية تكراره .

وعلى الرغم من أن « الفردية » أو « التفرد » هو ميزة الحياة الحقة إلا أن العيب والموت هو محوره الحقيقى . فالفرد الحقيقى عند هيدجر يبدو عاجزاً عن التواصل مع ذويه .

فعلى الرغم من وجود اللغة ، وهى من تركيبات الآتية ، إلا أن هذا التركيب لا يظهر إلا فى حالة « الوجود الزائف » فى صورة « ثرثرة يوفية » ، وهذه الأخيرة لا تتضمن حواراً بمعنى الكلمة أو تبادل حقيقياً للأفكار . وقد ترتب على هذا كله أن أصبح الوجود الحقيقى عند هيدجر هو الصمت (٢٣) .

ومهما كان من شئ ، فإنه لما كان الوجود الحقيقى عند هيدجر هو وجود الآتية ، وكانت الآتية زمانية ، ود تاريخ ، لذا فإن موت الآتية ، هو موت للتاريخ . وهذا ما يرفضه الأسباني أورتيجا لأن التاريخ عنده « لا يموت أبداً » ، وأحدائه لا تخضع للفظ أو لفكرة ، كما سبق أن قدمنا . وهنا يظهر

أورتيجا أقرب ما يكون إلى المفهوم الماركسي ، وأبعد ما يكون عن التصور الوجودي . فما هو تصور التاريخ عنده أورتيجا ؟

موقف أورتيجا من التاريخ

يقول أورتيجا في معرض حديث عن التواصل المتبادل بين أفراد المجتمع :
« التاريخ هو المجهود الذي تقوم به من أجل الكشف عن جزئيات الأحداث
والقائِم الماضية ، وهذا المجهود إنما هو نمط من أنماط المبادلة بين أفراد البشر ،
ذلك لأن منطقة علاقاتنا مع الأموات إنما هو تمديد غريب لمنطق العلاقات
الاجتماعية الحالية » (٢٤) .

وفي موضع آخر يقول : « التاريخ هو تاريخ ظهور وتطور أو اختفاء
الاتجاهات الاجتماعية السائدة ، وهذه الاتجاهات تشمل الآراء والمعايير ، كما
تشمل كل ما يستحسنه الوسط الاجتماعي وما يستهجنه ، وأيضاً ما لديه من آمال
وتطلعات » (٢٥) .

والاتجاهات الاجتماعية السائدة تقوم بدور كبير في تحديد أنماط السلوك
الفردية وتوجيهه دون أدنى حرية أو اختيار من جانب الأفراد . وهذه الاتجاهات
السائدة تماثل في قوتها الملزمة صرامة القوانين الجنائية السارية المفعول حتى أن
أورتيجا يسميها « Vigencias » ، وهو اشتقاق في اللغة الأسبانية تتصف به
هذه القوانين .

وقد استشهد أورتيجا بمثال لهذه الاتجاهات الملزمة في كلمة ألقاها في المؤتمر

(24) O, C, V, p, 217

(25) O, C, VII, p, 188,

الدولى لامناء المكئبائ ، (٢٦) ، يقول : (إن و الكئاب ، لم يكئسب قيمة إكئماكية إلا فى عصر النهضة ، كما أن الكرض على إكئناء الكئاب الآن هو دليل على هذا الكئماء الكفل الذى يكود الكرد فى سلوكه ، شأنه فى ذلك شأن ككك الكئماء الكئماكية السائكة) (٢٧) .

وكك أراء أورككجا أن ككلك كفضلكما كور الكاءاء الكئماكية . والكرف الكئماكى ككى يككشف عن ككككة الكضكوط الكئماكية الكى كككك كركية الإنسان وكصاءر ككركه على الكباءة . فهو لا يككفى مع ماكس فكبر الذى يكفسر كل شىء بالكاءة بكاءبارها ككطاً للسلوك ككرر إنكازه فصاءراً لكاً لكى الكفراد . وركى أن كامل الككرر لكس كككاً سلكما فى ككككزه للكاءاء ، ذلك لأن من الكفعال ما لا كرقى لكركبة الكاءاء على الكرغم من كككاره مثل الككفس الذى هو كككابة كككك أفعال كضوية ، والمشى وهو كركاء إراءية . ومن الكفعال ما لا يككرر وكككل مع ذلك ضمن الكاءاء الكئماكية ، وكككرك ككك هذا النوع الكككك الككضى والكككك الكككى الذى كركك ككض الككككك الكئماكية على الكككفال به كل ركك كرك أوكل كصف كرك من الزمان فأصكك كاءة إكئماكية .

وككلك أورككجا إلى أن الكاءة الكئماكية لكسك ككلك لأننا ككررها ، بل إننا ككررها لأنها كاءة إكئماكية . وهككذا يكظر أن الكاءاء الكئماكية ككككة أساساً كماءية الككككك لا كككككة الكفراد (٢٨) .

(٢٦) ككك هذا المؤتمر ككككك ككركك فى ٢٠ ماكرو سنة ١٩٣٥ .

(27) Ibid.

(28) O. G., VII, P 214.

ويضرب أورتيجا مثلاً من « فعل التحية » لسلوك تكرره لأنه أصبح عادة اجتماعية .

وفعل التحية هو بداية السلوك الاجتماعى وأول الظواهر الاجتماعية التى يحتملها فن المبادأة فى أبسط صوره . وفى تحليل أورتيجا لهذا الفعل الاجتماعى يرى أنه على الرغم من كونه فعلاً شعورياً إلا أنه قد يمارس بفتور أو بطريقة آلية لأنه أداء مفروض من المجتمع ومفيد من جميع الشعوب . ولكن ، بما الغاية التى يستهدفها فعل التحية ؟

كان هربرت سبنسر قد صنف أنماط التحية لدى الشعوب المختلفة وجعل بينها استمرارية تطورية . وكان قد زعم أن الغاية من فعل التحية تفسيره بقايا قديمة للرغبة فى إظهار الخضوع أمام عظيم (٢٩) . غير أن أورتيجا يرى فى هذا التفسير مجرد محاولة أيدىولوجية لا تؤيدها الوقائع الموضوعية خصوصاً وأن العديد من أفعال التحية لا يتضمن بالضرورة اختلافاً فى المراتب (٣٠) . صحيح أن فعل التحية يتضمن جانب الاحترام تجاه الآخرين ، غير أن هذا الجانب ليس هو الأكثر أهمية فى تحديد غايته . ففعل التحية يفتتح علاقاتنا مع الآخرين ، إذ كلما قللت معرفتنا بإنسان كلما كان لدينا ميل أقوى لمصالحته .

يقول أورتيجا :

« إن فعل التحية يصبح ملجأً عندما لا يكون ، الآخر ، فرداً محدداً لنا

(٢٩) هربرت سبنسر ، فلايسوف انجليزى ، أحمد رواد نظرية التطور

٠ (١٨٢٠ - ١٩٠٣)

(30) Ibid., p. 221.

ومعروفا ، أى عندما يكون مجرد شخص ما أو مجرد فرد من الدهماء ، (٣١) .
ويوضح أورتيجا ذلك قائلا :

«لما كنا نجهل الكثير عن الفرد الذى نتعرف عليه لأول مرة ، لذا فإننا
لا يمكننا أن نتنبأ بسلوكه تجاهنا . وهو بدوره ليس بإمكانه أن يتنبأ بسلوكنا
تجاهه ، (لأننا بالنسبة له أيضاً مجرد أفراد) . ومن ثم كان من الضروري أن
يفصح كل منا عن عزمه على قبول قواعد السلوك والمرعية والمطابقة في هذا الجزء
من العالم أو ذاك . . . وعلى الجملة ، فإن (المصافحة) تغدو تعاقدًا يلزم بالأمان
والسلام» (٣٢) .

وهنا يبدو أن الحكمة القديمة التى قررت بأن (الإنسان ذئب ل أخيه الإنسان)
ما زالت تحتفظ بجانب كبير من الصواب : فتحسن لا ننسى أن الإنسان كان كائنًا
شرسًا ، وأنه ما زال مستمرًا على ذلك بالقوة أو بالفعل . هذا هو السبب فى أن
المقتراب أى إنسان من أى إنسان آخر قد يعنى مواجهة أو مأساة . وإذا كان
الامر سهلا الآن ، فقد كان حتى وقت قريب مواجهه مهلكة ومرعبة . ولهذا كان
من الضروري اختراع نمط للمبادعات الاجتماعية ، بدأ بتركيبات معقدة ،
ويتلخص الآن فى السلام والمصافحة باليد على نحو ما تعرفه ثقافتنا المعاصرة (٣٣) .

ويتأكد لنا من هذه التحليلات الاجتماعية أن (العقلانية الحيوية) تدرس
الواقع المعاش ، وتعمق فيه عبر العصور ، وتبتعد عن نمط التحليلات
المتافيزيقية الهيدجرية . كما أنها تأتى بتصوير للتاريخ ينبثق عن العلاقات المعاشة

«31» Ibid., p. 222.

«32» Ibid., 223.

«33» Ibid.

ويخرج عن الذاتية التصورية إلى الموضوعية . وهي بذلك تكون قد قدمت
 أنموذجاً جديداً لفكر وجودي جديد . ظهرت آثاره عند سارتر الذي تحول عن
 (الوجود والعدم) إلى (نقد العقل الجدلي) سنة ١٩٦٠ (٣١) .

وجودية لانسال عن الوجود .

من الممكن أن يوصف الاتجاه الفكري الذي اختاره أورتيجا بأنه وجودية
 يغيب فيها التساؤل عن (الوجود) . فقد رأينا في النصوص الاتيحية التي وردت
 في هذا البحث أنه لا يستخدم كلمة (وجود) رغم ما قيل من اقترابه من
 الوجوديين ولغتهم . وليس ذلك من قبيل المصادفة ولكن انطلاقاً من عقيدة
 معينة ورفاء لمبدأ معروف .

وكان الوجوديون في كتاباتهم ، يسرفون في التساؤل عن الوجود إلى حد
 الزعم بأنه تساؤل فطري لدى الإنسان . فعند هيدجر مثلاً رأينا أن الواقع
 الإنساني هو منبع ومبدأ لكل حقيقة وجودية . وفكرة الوجود متعالية لأنها
 تتصل مباشرة بطبيعة الآنية التي تضمني صفة الوجود على نفسها وعلى الأشياء .
 وهذا العلو الذي تختص به الآنية هو الذي يجيب عن (لماذا ؟) ، ومن ثم فإن
 (لماذا ؟) تصبح ضرورة أنطولوجية مطلقة .

وقد كانت المواجهة الحقيقية مع هيدجر في كتاب ألفه أورتيجا بعنوان :
 فكرة المبدأ عند ليبنتز وتطور النظرية الاستنباطية . (ترجم إلى اللغة الألمانية

(٣٤) راجع بهذا الصدد كتابنا : (البنيوية في الأنثروبولوجيا) ص ص

سنة ١٩٦٦ (٣٥) .

وفي هذا الكتاب أكد أورتيجا أن هيدجر قد تجاوز كل حد عندما زعم أن
من أخص خصائص الإنسان أن يتساءل عن الوجود ، وأن حياة الإنسان
الحقيقية تعنى ممارسته للتفلسف .

إذ لا توجد الدلائل التي تشير إلى أن كل الناس الذين عاشوا في الماضي والذين
يعيشون الآن قد تساءلوا جميعاً عن « الوجود » ، كما أنه ليس من الضروري لكي
يعيش الإنسان أن يستمر في ترديد هذا التساؤل ، ولذا يبدو أن مزاعم هيدجر
تعمدية وغير واقعية .

صحيح أنه قد ظهر عدد ضئيل من الناس ينتمون إلى الإقليديات المشتقة في
بلاد اليونان في غضون القرن الخامس قبل الميلاد ، كانوا يتوقفون أمام هذه
التساؤلات عن « الوجود » ، ويعتبرونها على صلة بأخص خصائص الإنسان .
غير أن هذا لا يعني أن التساؤل عن « الوجود » يشير إلى ميل طبيعي وصفه
مطلقة من صفات البشر ، لأن ظهور هذا التساؤل لا يعدو أن يكون حدثاً من
أحداث ذلك القرن . وقد أصبح هذا الحدث بداية تقليد جديد نما وترعرع
حيناً ، ونحبا وأفل في بعض الأحيان على مدى ألفين وخمسمائة سنة . ولم يكن
نموه حيناً نمواً طبيعياً أو تلقائياً ، بل أوحى به ثقافة الأقدمين التي امتلأت بها
الكتب وتقرر تدريسها في المدارس .

والقول بأن « الإنسان هو تساؤل عن الوجود » لا معنى له إلا إذا فهمنا من

كلمة « وجود » إشارة إلى كل ما يتسامل عنه الإنسان . وعندئذ يتضح مفهوم
« الوجود » ويصاب بالعجز !

وأخيراً يلاحظ أورتيجا أنه قلما ظهر في تاريخ الفلسفة من يتحدث عن
« الوجود » بوجه عام بعد أفلوطين ، كما يلاحظ أن كلا من ديكارت وليبنيز
لم يتساءلا عن « الوجود » بمعنى الكلمة بل عن شيء آخر مختلف تماماً (٣٦) .

تقويم وتهقيب

إذا صح أن الفيلسوف هو ابن عصره ، ومن انجاب مجتمعه ، فإن هذا ينطبق على خوسيه أورتيجا إيجاست إلى حد كبير . فعصر أورتيجا هو عصر تحقق فيه ازدهار نظرية التطور ، ونجاح المذاهب البنيوية في علم اللغة وأيضاً نجاح المذاهب الوجودية ؛ ومجتمعه هو المجتمع الذي شهد تخلفاً فكرياً وحروباً أهلية .

وقد جاء فكر أورتيجا منبثقاً عن إيمان بالتطور . فالعقلانية الحيوية تؤكد لنا أن الواقع الحقيقي هو الحياة الإنسانية أي «الآنا» والظروف التي تتفاعل معها في نطاق الصيرورة ، وهي تكشف لنا عن تغير الاتجاهات الاجتماعية من منظور تاريخي ديناميكي يفسح المجال لتدخل الوعي ويتعد عن التطورية العمياء . وقد لاحظنا أن العقلانية الحيوية تبتعد عن الاتجاهات البيولوجية الساذجة ، تلك التي تهمل الجوانب الروحية وتجعل الحياة قاصرة على مجرد وظائف بيولوجية .

والقارئ لكتابات أورتيجا يجد مهتماً بالكشف عن علاقات ظاهرة وخفية كما يجد باحثاً عن التكامُل والتواءم بين عناصر الواقع ، وهذا هو المنطلق البنيوي الذي يؤكد على أن الشيء لا معنى له إلا إذا عرفنا علاقته بغيره من الأشياء فالعقلانية الحيوية لا تعرف دوراً للعقل إلا في نطاق بنية الواقع ، كما أنها لا تهمل جانب الروح وإن كانت تبتعد عن التجريدية الروحية عند برجسون (١) .

(١) نلاحظ أن العقلانية الحيوية تقترب جداً من مذهب الفرنسي جويو (١٨٥٤ - ١٨٨٨) Jean - Marie Guyau ، وهو الذي اشتهر بكتابه : « الأخلاق بلا إلهام ولا عقاب » ، ومقدمة للقارئ العربي فيما بعد .

فالعقل ينبغي أن يستمر لخدمة الحياة ولا ينبغي أن يتمرد عليها . وقد كان من مظاهر تمرد ، ظهور قوى الدمار التي تهدد الحياة ذاتها .

وقد كان المنطلق المنهجي الذي طرحته « البنيوية » اللغوية في أوائل هذا القرن هو الذي أوحى بفكرة التقارب بين المذاهب المختلفة ، لأنه يفضى إلى تقارب بين عناصر الواقع . وقد اضطلمت العقلانية الحيوية بمهمة التقارب هذه عندما رفضت الاتجاه العقلاني عند المثاليين وقربت بين العقلانية والحيوية والواقعية .

أما بخصوص الهيمنة الفكرية التي مارستها المذاهب الوجودية في فترة معينة ، فقد رأينا أن أورتيجا لم يكن بمعزل عنها . فهو عند البعض يمثل نمطاً جديداً للفكر الوجودي ، وهو عند البعض الآخر يقترب من الوجوديين في لغته وأسلوبه فقط . ونحن نرى أنه كان ضالعا في هذا الفكر : فالإنسان يعرف ذاته ، بل هو خالق لها ، ويتفاوت الأفراد في قدرتهم على الخلق ، فتظهر « الصغوة » وتميز عن « الدماء » . هذه هي أخطر النتائج التي توصل إليها الوجوديون .

وعلى الرغم من ذلك فقد قامت العقلانية الحيوية بتصحيح المفاهيم الوجودية السائدة عند بعض الوجوديين . فالوجودية التي أعلنت عن اهتمامها بالإنسان العائش فعلا كانت قد أنزلت إلى أبحاث ميتافيزيقية بعيدة عن الواقع ، في حين أن « الفلسفة ليست فكراً صورياً مفارقاً لمقتضيات الواقع بل إن القيم هي الآفاق التي تتطلع إليها الحياة الإنسانية » ، والفيلسوف هو المرشد الذكي الموجه لدفعة الحياة الواقعية .

وهذه الواقعية التي تميز بها فكر أورتيجا كانت من وحي ظروفه ومجتمعه . فهو يصرح بأن الدول التي وصلت إلى مرحلة متقدمة من الاستقرار عن طريق

المؤسسات القوية والحياة المتوازنة والبنية المستقرة (مثل فرنسا وألمانيا وانجلترا) هي التي يعيش فيها الفلاسفة في أبراج عاجية بعيداً عن مشاكل مجتمعاتهم. ولما كان الحال في أسبانيا مختلفاً تماماً ، لذا قرر أورتيجا منذ بداية شبابه أن ينخرط في مشكلات مجتمعه لخدمة بلده . يقول :

« يبدو لي أن مصيري ومستقبلي لا ينفصلان عن مصير ومستقبل بلادي ...
لهذا ، فقد كنت معبثاً طوال سنوات عديدة لخدمة قضايا المصير في أسبانيا
وما يتصل بها من مشكلات ، (٢) .

وقد كان لفكر أورتيجا تأثير كبير على العالم الناطق باللغة الإسبانية . وقد تطور هذا التأثير ونما في دول أمريكا اللاتينية على وجه الخصوص بفضل الاتصال المباشر الذي قام به أورتيجا نفسه خلال إقامته هناك عام ١٩١٧ و ١٩٢٨ وفي الفترة بين عامي ١٩٣٩ و ١٩٤٦ . أما داخل أسبانيا ، فقد تردد اسم « مدرسة مدريد » الفكرية مشيراً إلى فريقين من المفكرين : الأول ليبرالي تقدمي يؤيد العقلانية الحيوية ويسير على منهجها . والثاني محافظ يشبه بالفكر القديم وينشغل بالتصدي للعقلانيين الحيويين رغم أنه مدين في ظهوره للحركة الفكرية التي أيقظها أورتيجا في أسبانيا .

وعلى الصعيد العالمي فإننا نقول مع آلان جى أمستادز الفلسفة بجامعة تولوز « أن أورتيجا قد تعدت اهتماماته المشكلات المحلية الأسبانية ، وأصبح فليسنوفاً عالمياً لا يقل في تأثيره عن نيشته أو كروتشي أو سارتر ، (٣) . وهذا ما يستوجب تقديمه للقارئ العربي .

(2) O. C., VIII, pp 57 — 58

(3) Alain GUY : « Ortega y Gasset » , op. Cit p. 9.

« المراجع »

أولا : مؤلفات أورتيجا إيجاست التي ورد الإشارة إليها في البحث مرتبة حسب توقيت ظهورها .

1. Meditaciones del Quijote, 1914.
2. El Tema de nuestro tiempo, 1923.
3. Què son los valores ? 1923.
4. Ni Vitalismo, ni racionalismo, 1924.
5. La « filosofia de la Historia ».
6. En Torno a Galileo, 1933.
7. Prologo para Alemanes, 1957.
8. Qué es filosofia ? 1958.
9. La idea de principio en Leibniz y la evolucion de la teoria deductiva.
10. Pasado y provenir para el hombre actual, 1962.

ثانيا : الأعمال الكاملة لأورتيجا ، وقد نشرتها مجلة « الغرب » في تسعة مجلدات سنة ١٩٦٢ وهي تحمل عنوان :

Ortega y GASSET : « Las Obras Completas »,
(Madrid, Ed. de la « Revista de Occidente » 1962.

ثالثا : مراجع أخرى :

1. NEIL MCINNES : « Ortega y Gasset, José », in Encyclo-
pedia of philosophy, London 1967.

(1 1 人)

2. Alain GUY, « José Ortega y Gasset », Seghers, Paris 1969.
 3. Jean-Paul Borel : « Raison et vie chez Ortega y Gasset »,
Neuchâtel, 1959.
 4. Julian Marias : « Ortega y Gasset, Circunstancia y
Vocación », Madrid, 1960
 5. M. Heidegger . « l'Etre et le Temps », (Paris, 1964).
-

محتويات البحث :

مقدمة وتوحيد :

- البنيوية والماركسية .
- النظرية والسياسة .

قراءة جديدة للمقال الماركسي :

- القراءة والمنهج .
- الإيديولوجيا والمقال العلمي .
- الإشكالية والقطع .

تصحيح « تفهم الخطأ » للماركسية :

- ماركس وميجل .
- البنية والاقتصاد .
- البنية والتناقض .

تقويم وتعليق :

لا إلا بد من تغيير في مفهوم تلك المعرفة فتكون ذاتها إما استنبطها ما يسمى
بالإدراكات الغير مباشرة والتوالتقوا المعطية عند تلك يظهر المعرف فباعتبارها
عدم إمكانية التنبؤ بها .

لو بلوس التوسير

L IC CI, P. 23 23

مقدمة وتوبيخ

مع بداية النصف الثاني من قرننا هذا ، ظهر العديد من المؤلفين الذين أعلنوا ولائهم للفكر الماركسي بعد أن رأوا في هذا الفكر محاولة جادة للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان وسبيلا للخلاص من السلطة القائمة على البطش والقتل . « بولشيفيكي لوطيل الأحمر » بهذه تسميتهم إلى أحد الزعم بأن البشرية مهددة بالانزلاق في الهمجية قيسري التبريكية إلى أن هو تلك تفرقت في الأخذ بالحل الاشتراكي . وكان الشعار الذي يردده قيسري لوطيل هو « إما اشتراكية كلية وإما بربرية » .

تذكر من هؤلاء المؤلفين على وجه الخصوص أسماء جارودي وجولدمان و (٢) سارتر والتومير ولوكاش وجرامشي وإدجار مورين . غير أن أحلامهم الوردية لم تلبيث أن تبددت بعد أن عاصروا أحداثاً كبرى انبثقت من داخل المعسكر الاشتراكي نفسه ، وكان لها دوى هائل ، كما انعكست ردودها على تفكيرهم .

عقبتهم هذه الأحداث التي شتمت ثورة المجر المتفردة على النظام الشيوعي سنة ١٩٥٦ ، وكم وكجملته أمين قمع طوقل وقوة غاشمة . ومنها فضيحة « البيان السري » الذي ألفاه خروشوف في نفس السنة (١) ، ومنها الانقسام داخل المعسكر الشيوعي بسبب أنه أصبح لا يربط كوماً بهذه التيارات التي هم من معارك على الحدود بين الرفقاء في الصين مع الاتحاد السوفيتي . . قيسري لوطيل

ن اجتماع قبل سنة ١٩٦١ م عند

(١) نيكيتا خروشوف هو رئيس وزراء الاتحاد السوفيتي في الفترة من سنة ١٩٥٨ إلى ١٩٦٤ . تحدث بشجاعة عن تقويم الممارسة والتطبيق الحزبيين ، قيسري لوطيل في الحقبة التي كان فيها الحزب والى تضمنت سفك دماء الآلاف من الأبرياء في جريدته المظلمة .

ومما يدعو للعجب والدهشة أن هؤلاء المؤلفين قد أجمعوا على أن القصور
ليس في النظرية الماركسية بقدر ما هو في التطبيق الذي لها . وقد ظهر هذا
الإجماع فيما أسموه بضرورة العودة إلى لينابيع الأولى أي إلى كتابات ماركس
نفسها .

ومن الثمار التي تمخضت عنها هذه العودة مؤلفات مثل « نقد العقل الجدلي »
الذي أكد سارتر في مقدمته على أن الماركسية هي فلسفة العصر وأن الوجودية
ليست سوى إيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية . ومثل « ماركسية
القرن العشرين » الذي حارل فيه جارودي أن يذكر بضرورة العودة إلى أبسط
صور الماركسية على اعتبار أن هذه الأخيرة هي دليل عمل لحسب (٢) . ومثل
مؤلفات لينوتشيير التي كثير من مؤلفيها الجدلي التي والتي ابتعدت - في نظر البعض - تماماً
عن مكن تعارك كس فيقولون إنها تعارك كبدية بدلاً من ماركس .

فيسفخص بعض الباحثين الأعمال التي توهم به ، وسنكشف عن المنهج الذي تضمنته
هذه الأعمال ما توهم أنها اتت للنقد النقاد شكركم . ونبدأ أولاً بموجز
عن حياته .

ولد ليريس أليوس في ١٦ أكتوبر سنة ١٩١٨ في بير مندر عيس بالقرب من
مدينة الجزائر التي أمضى بها فترة الدراسة الابتدائية . وفي سنة ١٩٣٠ التحق
بثانوية « البارك » في مارسيليا . وفي يوليو سنة ١٩٢٩ نجح في مسابقة امتحان
مدرسة المعلمين العليا بباريس ، وطلب للتجنيد في نفس السنة .

(٢) من المعروف أن روجيه جارودي قد تحول نهائياً الآن عن الماركسية
بعد أن أكد تماماً من إفلاس مضمونها وأعلن دخوله في الاسلام .

أودع السجن في ألمانيا في الفترة من يوليو سنة ١٩٤٠ إلى مايو سنة ١٩٤٥ وبعد خروجه من السجن مباشرة تقلد على جاستون باشلار وقدم رسالة بإشرافه في موضوع « فكرة المضمون » في فلسفة هيجل ، حصل بها على درجة الأجرهاسيون في الفلسفة سنة ١٩٤٨ ، ثم انضم لعضوية الحزب الشيوعي الفرنسي في نفس السنة (نوفمبر سنة ١٩٤٨) .

في سنة ١٩٥٠ عين معيداً بـ مدرسة المعلمين العليا ، وحصل على درجة الأستاذية سنة ١٩٦٢ بعد أن نشر العديد من الأبحاث .

وقد كان لأبحاث التوسير وقع وتأثير كبير في أوساط الطلاب والمثقفين والمناضلين في فرنسا في الفترة بين سنة ١٩٦٤ وسنة ١٩٦٨ . كما كان لها صدى خاص داخل الحزب الشيوعي الفرنسي ، ففي هذه الفترة ظهرت مؤلفاته الأساسية وأهمها « دفاع عن ماركس » و « قراءة كتاب رأس المال » ، كما ظهرت له مقالات عن المادية التاريخية والعمل النظري بالإضافة إلى سلسلة محاضرات ألغاها في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٩٦٧ عن « حاجة العلمين للفلسفة » .

وإذا زاد من أهمية أبحاث التوسير أنها كانت معاصرة . لظهور النتائج التي توصل إليها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفييتي ، وهو المؤتمر الذي عرف بتحليله من منهج ستالين . كما جاءت هذه الأبحاث في وقت انطلقت فيه الخصومة الألمانية بين الصين والاتحاد السوفييتي فانقسمت الشيوعية الدولية إلى معسكرين متنافرين . وهكذا كان توقيت ظهور الأبحاث معاصراً لأحداث ومناقشات حامية شملت الفلسفة والسياسة والعلم واستراتيجيات الثورة .

وقد أجمع النقاد على أن التوسير نجح في الكشف عن ، النظرية ، التي احتوتها أعمال ماركس فقد قام بقراءة ، علمية ، لهذه الأعمال ، وقدم تعريفات محدثة

للمفاهيم الماركسية بعيداً عن التفسيرات الإيديولوجية ، واستعان بمصطلحات استعارها من التحليل النفسي وعلم اللغة البنيوي .

وعلى الرغم من أن التوسير يقرر بأن ، الاتجاه العميق الذي يسود كتاباته لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية ،^(٣) ، إلا أن المنهج الذي طبقه في ، قراءاته ، ماركس كان هو المنهج البنيوي ، مما يسر له إقامة دعائم ، بنيوية ماركسية ، ذات طابع علمي لا إيديولوجي .

البنيوية والماركسية :

والبنيوية هي اتجاه في البحث ومنهج في العلم تمتنع عن نتائج فلسفية أو تصبح سمة من سمات الفكر المعاصر .

وتعرف ، البنية ، بأنها ، صورة منظمة لمجموع من العناصر المتماكة يفضل ما يربطها من علاقات ثابتة . كما تعرف أيضاً بأنها ، مجموع من العلاقات الثابتة بين عناصر متغيرة ، ومن الممكن أن يُنسج على منوالها عدد لا حصر له من النماذج . ومن المعروف أن البنيوية لا ترتبط بأسم مفكر واحد بعينه ، بل إنها تمثل لقاء ذهنياً بين مفكرين متباينين منهم عالم اللغة وعالم الأنثروبولوجيا والمحال النفسي والسياسي والفيلسوف .

والتي تتضح لنا البنيوية في الفكر السياسي عند التوسير ينبغي أن نذكر القارئ الأساسية للمنهج البنيوي .

أولاً :

يصر البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب

(3) Louis ALTHUSSER : « Lire le Capital », I, (Maspero, Paris). P. 6. ظهر هذا الكتاب في جزئين . وسنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين L. C. بالإضافة إلى رقم الجزء والصفحة .

الموضوع المدروس . وهذا يعنى أن الدارس للظواهر البشرية لا ينبغي أن يعتمد فقط على الجانب المرقى من الظواهر ، لأن عليه أن يتعامل دائماً مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استنباطية .

ثانياً :

يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع الحسى ، فهذا الأخير هو المادة الأولية التي يركب الموضوع ابتداء منها . ومع ذلك ، فالبنية ليست ماهية متسامية ، وليس لها وجود مسمى ، بل إن لها وجوداً خارجياً يجعلها مصدر العلاقات المرئية . وسنرى أن هذا ينطبق على البنية الاقتصادية عند التوسير .

ثالثاً :

إن التحليل البنيوي إنما ينصب أساساً على الدراسة الحالة للموضوع *immacente* . وهذه الدراسة الحالة تفترض استقلال الموضوع بالنسبة لملايساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية .

رابعاً :

هذه الدراسة الحالة تفترض احتواء الموضوع على معقولة ذاتية ومستقلة . فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخلية فصل إليها عن طريق التحليل .

خامساً :

مثل هذه الدراسة الحالة تستبعد تدخل العنصر الذاتي تماماً ، بحيث يتعذر الحديث عن مبادئ فردية . بل إن المؤلف ، أو الكاتب ، لا ينظر إليه إلا

على أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البنية وعند ما نأتى إلى خاتمة هذا البحث، فقد تظهر لنا المادية التاريخية بدون تاريخ، والماركسية بدون ماركس (٤) !

وقد أخذ التوسير على عاتقه أن يأتى بفهم بنيوى جديد للفكر الماركسى . فهو يرى أن معظم الثغرات التى خلفتها الماركسية إنما ترد فى النهاية إلى عدم اكتمال ، الفلسفة الماركسية ذاتها . وكان لينين قد اعترف بهذه الحقيقة من قبل عندما صرح بأن ماركس لم يقدم سوى حجر الزاوية فقط . ولذا كانت المهمة التى اضطلع بها التوسير هى القيام بدراسة إبستمولوجية تلقى الضوء على المفاهيم النظرية ، التى وردت عند ماركس فتكشف عن « البنية » النظرية لهذا الفكر الماركسى .

ويمكننا أن نعثر على البرنامج الدراسى الذى اختطه التوسير لنفسه متضمناً فى عناوين كتبه الرئيسية ذاتها : فمن هذه الكتب مثلاً ، كتاب بعنوان « دفاع عن ماركس » ، وآخر بعنوان : « قراءة كتاب رأس المال » ، وثالث موسوم باسم : « لينين والفلسفة » . ويجد المتصفح لهذه الكتب أن التوسير يفتح أمامنا طريقاً جديداً إلى الماركسية ، ويستهدف كشفاً جديداً فيها . فهى فى نظره مازالت تحتاج إلى فهم وتوضيح .

وفى هذه الصفحات التمهيدية نود أن نسأل عن سر التزاوج بين الماركسية والبيوية ، وما إذا كان النسق الماركسى يتضمن أنموذجاً بيوياً ؟ وبعبارة

(٤) لمزيد من التفاصيل بخصوص المنهج البنيوى راجع المؤلف :

١ - « البيوية فى الأنثروبولوجيا » . دار المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٨٠

٢ - « البيوية بين العلم والفلسفة »

أخرى نود أن نسأل عما إذا كانت الماركسية بأركانها المعروفة وأفكارها الأساسية يمكن أن تلتقى مع المبادئ البنوية التي عرضناها آنفاً ؟

إن الفلسفة الماركسية كما نعرفها لم تكن مجرد تصور ميثاقى أو برنامج يستهدف الوصول إلى الحكم أو حل للمشكلات الاقتصادية التي تفاقمت في القرن التاسع عشر بل كانت تصوراً شاملاً للإنسان والتاريخ ، والفرد والمجتمع والطبيعة . وهى إذا شُبِحت لدى البنويين بالحيوان المائى الذى ولد في محيط القرن التاسع عشر وعاش فيه ، فإن هذا القول لا يستهدف التقليل من شأن الماركسية بقدر ما يهدف إلى اثبات بنوتها إلى الظروف التي خلفتها الفلسفة الوضعية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر : فقد جاءت الماركسية فلسفة مادية لأن نسق المعرفة في القرن التاسع عشر اتسم بالزعة العلمية التجريبية المتطرفة وسلم بمادية الواقع وجاء الاقتصاد الماركسى مطالباً بوقف استغلال الإنسان للإنسان بعد أن تعقدت علاقات العمل من جراء ما قدمته الثورة الصناعية في نفس القرن من وسائل متطورة للإنتاج . وقد كشفت الماركسية عن جدل الطبيعة (أى قوانينها الكلية) ، وسميت لذلك بالمادية الجدلية . وقيل أن المادية الجدلية هى تطبيق جدل هيغل على المادة . غير أن هذا القول يتعارض مع المنهج البنوي القائم على القطع ، ودراسة الحالة ، واستقلال للوضوع ، ، لذا أثبت التوسير أن هذا القول لا أساس له من الصحة . كما قيل أن الجديد عند ماركس هو افتراض وجود وحدة عضوية بين الجدل والمادة ، والحقيقة أن الجدل ليس شيئاً آخر سوى العلاقات الثابتة بين عناصر البنية ، وهى عناصر يمكن أن تكون مادية أو غير مادية . وهناك من زعم بأن الموضوع الرئيسى للمادية الجدلية هو حل المشكلة الأساسية في الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود : فالمنح هو أرقى ما تطورت إليه المادة ، والافكار هى

انعكاس لصور العالم المادى . وسنرى أن البنيوية ترفض فكرة الانعكاس هذه وتثبت أنها غريبة على الفكر الماركسى وذلك انطلاقاً من مفهوم البنية ذاته .

والماركسية تتحدث عن بنى تحتية Infrastructures وبنى فوقية Superstructures . أما البنى التحتية فإنها تشمل جميع العناصر المادية التى تتضمنها البيئة الطبيعية والاجتماعية ابتداء من الأرض وظروف التربة والثروة الباطنية والأحوال المناخية ومختلف مظاهر الثروة من آلات ومعدات ووسائل اتصال وقوى بشرية وعلاقات إنتاج مادية وما إلى ذلك . وأما البنى الفوقية فإنها تشمل الافكار السائدة والآراء المتسداولة والمعتقدات والنظم والفنون والآداب على اختلاف صورها .

والعلاقة بين البنى التحتية والبنى الفوقية هى علاقة العلة بالمعلول والسبب بالمسبب . ونحن نرى أن تصنيف البنى على هذا النحو يبتعد عن الفهم البنيوى الحديث . ولذا اعتبره ألتوسير ضرباً من سوء الفهم لاستاذة ماركس ، وطالب بقراءة جديدة ومنهج جديد لفهم الفلسفة الماركسية .

وقد استطاع ألتوسير أن يذفع بنظرية التحليل النفسى فى اللاشعور على نحو ما فعل لينى ستروس فى دراساته الانثروبولوجية وأن يحمل منها وسيلة اتدعيم حتمية « المادية التاريخية » على المستوى الباطنى الكامن فيما تحت الشعور . ومع ذلك لا يمكن القول بأن ألتوسير يفسر ماركس بفرويد . فهو نفسه يرفض أن تسمى فلسفته « البنيوية الماركسية » خشية القول بأنه يقحم على الماركسية ايديولوجيا خارجة عنها . إنه يخضع « قراءة ماركس » للقراءة الماركسية نفسها وهذا هو ما يعرف باسم « الدور الإستيمولوجى » ، وهو سمة هامة تميز « كل فلسفة تمتلك القدرة على تفسير ذاتها » ، حين نأخذ على عاتقها أن تصبح موضوعاً

لذاتها ، (٥) . فالفلسفة الماركسية تتكيف لنا من خلال « دياكتيك » الزهاب والإياب ، من نص يزودنا بمفاتيح قراءته ، إلى قراءة تطبقها عليه من أجل الاهتمام إلى تلك المفاتيح نفسها في داخله (٦) .

النظرية والسياسة :

يقوم التوسير بإصدار مؤلفاته هو وتلامذته ضمن مجموعة تحمل اسم « النظرية » ، Collection théorie . ويرى البعض أن سبب التسمية إنما يرجع إلى أن جهده الفلسفي ينصب فقط على « المقال النظري » ، أو « المقال العلمي » ، للماركسية (٧) .

وكان التوسير قد لاحظ فقر الفكر النظري لدى كل الماركسيين الفرنسيين تحت تأثير انصرافهم إلى الصراع السياسي دون تقديم أى مساهمة جديدة في مضمار الفلسفة الماركسية ، وكان يقول : « ليس لدينا أساتذة في الفلسفة الماركسية » (٨) .

وهذا - في نظره - مادعا الشباب من المفكرين إلى إنكار ضرورة البحث النظري وجعلهم يعلنون عن موت الفلسفة ، وذلك « بدفنها نهائياً في العمل أو

(5) Louis ALTHUSSER ، « Pour Marx » ، (Maspero, Paris, 1965) p. 31.

نظراً لكثرة تكرار اسم هذا المرجع في سياق البحث ، سنختصر الإشارة إليه في ملاحظتنا التالية بالحرفين : P.M. بالإضافة إلى رقم الصفحة .

(٦) ذكر يا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ ، ص ٢١٨

(٧) نفس المرجع ، ص ٢١٣ .

(8) P.M., p. 17,

في وضعية علمية جديدة ، . ومن هنا أخذ التوسير على عاتقه ، والتوسع في الجناح النظري للفلسفة الماركسية ، (٩) .

وقد استبعد التوسير كل تاريخ الفلسفة . فهذا التاريخ هو سرد لأوهام تم تبديدها أو استعراض لطلبات أمكن اختراقها . والتاريخ الوحيد الذي يعترف به هو ، تاريخ الواقع ، . ومن المعروف أن ماركس قد أعلن في كتاب « الايديولوجيا الألمانية » ، أنه « ليس للفلسفة من تاريخ لأنها مجموعة من الأحلام والأوهام » . ولذا فقد وضع التوسير نصب عينه « مشكلة المقال العلمي » ، وهي السمة الرئيسية المميزة للماركسية باعتبارها نظرية علمية . وقراءة ماركس أصبحت في جوهرها عملية إبستمولوجية تستهدف الوصول إلى اكتشاف الوحدة الفريدة المميزة للمقال الماركسي وما تتميز به الماركسية من اختلاف نوعي يباعد بينها وبين سائر الفلسفات المعاصرة لها . فماركس لم يكتشف نظرية « المادية الجدلية » إلا بعد أن استبعد ما في كتابات السابقين عليه من أخطاء إبستمولوجية (تصورية أو إيديولوجية) .

والنظرية عند التوسير ترتبط بالممارسة ذات الطابع العلمي . وهذا يعني أن النظرية تتكون ابتداء من الممارسات الموجودة فعلا (في العلوم) ، أو هي ناتج الممارسات التجريبية القائمة بالفعل .

وهذا كله يعني أن « الجدل » المادي يكون مع « المادية الجدلية » ، (أى مع النظرية) وحدة واحدة لا انفصام لها . وببساطة ، فإن النظرية عند التوسير تشير إلى « النسق » أو « النظام » المحدد (بكسر وتشديد الدال) لأى علم ما فمى .

و د الممارسة النظرية ، هي انتاج لمعارف علمية في مقابل الايديولوجيا التي هي انتاج أعمى . ويرى التوسير أن القيمة الكبرى للباركسية هي أنها استطاعت أن تنقل الفلسفة بأسرها من الوضع الايديولوجي إلى الوضع العلمي حتى لقد أصبحت د المسادية الجدلية ، هي النظرية العامة للعلوم أو هي على حد تعبير التوسير د نظرية علمية العلوم ،

(١٠) . Théorie de la Scientificité des Sciences

وعلى الرغم من أن الاهتمام بالنظرية قد يوحى بأنه على حساب التطبيق ، والتطبيق السياسى بوجه خاص ، إلا أن القارئ للتوسير الآن يلاحظ أن الدعوة إلى النظرية قد ترتب عليها دور سياسى لم يكن واضحاً لدى جميع الناس .

وقد لعبت أعمال التوسير دوراً هاماً فيما بين سنة ١٩٦٤ و سنة ١٩٦٨ وذلك لأن الأحداث استلزمت تعديلاً في السياسة . وهذا التعديل استلزم تعديداً في الماركسية باعتبارها منهجاً علمياً للتغيير .

ويستخدم التوسير مصطلح ، الصراع النظرى ، Lutte théorique ليشير به إلى تفاعل النظريات العلمية والفلسفية ، وكيف أن هذا الصراع يحتم المواجهة الملموسة داخل المجتمعات . وهذا المصطلح يؤكد أيضاً أن مصير المجتمعات الذى يحدده صراع الطبقات إنما يتقرر داخل النظريات ومن خلال

التصورات (١) .

جاءت أعمال التوسير لتشارك إذن في إعادة النظر في التطبيق الماركسي الذي عرفه همداستالين ، ومن ثمّة كانت أفكاره مناهضة لعبادة الفرد ولللاسلطة البروقراطية . وكانت تزاوج بين الماركسية وبين أفكار لينين وماوتسي تونج .

وكان البعض يرى في أعمال التوسير اهتمام بالنظرية لايعدله الاهتمام بالسياسة . ويرجع هذا الرأي إلى فهم خاطئ لمعنى السياسة : فهي مرادفة عندهم لأي صورة من صور الاضطراب أو التردد التلقائي ، كما ترد عندهم أيضاً إلى ما يبدية بعض الحكام من تفاهم ، وما يعتقدونه بينهم من علاقات معلنة أو خفية . وقد تسي أصحاب هذا الرأي أن التوسير في أكثر من موضع من كتاباته يصرح بأنه لا مكان للسياسة إن لم تدعمها النظرية سواء وعاءها السياسي أو احتواها عقله الباطن كما يصرح أيضاً بأن السياسة تحتم معرفة النظرية المستخدمة حتى يسهل تسخيرها في مجال التطبيق (١٢) .

ونلاحظ أن الاهتمام بالنظرية عند التوسير إنما يعني الإهتمام بالجانب النظري للسياسة ، وهو جانب يلتزم بالنظرة العلمية والمنهج العلمي . وقد كان كارل ماركس يقارن تحليل عناصر المشكلة الاقتصادية بما يقوم به الفيزيائيون والكيميائيون من تحليلات علمية بعرض الكشف عن الشروط النظرية التي تمهد للسيطرة على الطبيعة .

(11) SAUL KARSZ «Theorie et politique Louis ALTHUSERE» (FAYARD, paris, 1974), p. 19.

(12) Ibid.

وسنرى فى سياق هذا البحث أن أعمال التوسير تقوم على نظرة متكاملة تجمع بين النظرية والسياسة بحيث لا يُنظر إليهما كوحدات مستقلة مترابط بدلافة شرطية ، بل على اعتبار ما بينهما من تداخل وتكامل . فليست السياسة هى التى تحكم على صحة النظرية أو تحدد ما لها من قيمة ، وليست النظرية هى التى تبرر الأساس التى قامت عليها السياسة . فكل يؤثر فى أجزاءه ويتأثر بها داخل نسق متكامل .

قراءة جديدة للمقال الماركسي

« إن ماركس لم يكن يتوفر في حياته على « تصور » يمكن من التعمق في فهم ما قدمه من إنتاج : تصور «قواسمه» البنية على ما تشمله من عناصر ... ، وهو حجر الزاوية ، ظاهر وخفي ، حاضر وغائب في جميع أعماله » .
لويس ألطوسير (١)

لقد استهدف ألطوسير في أبحاثه ، الكشف عن جانب الصرامة الفاعلة في الماركسية على اعتبار أنها تتضمن تمييزاً لكل تصور من تصوراتها . وكان بمخالفته للطريقة التي اعتادها شراح ماركس يحاول أن يثبت أن الماركسية هي الوحيدة القادرة على تقديم الوسائل الضرورية لفهم المشكلات المعاصرة والتدخل لحلها .

القراءة والمنهج :

يظهر من كتابات ألطوسير أنها تنصب على قراءة نصوص ماركس ، وهو بذلك يضاعف الجهد للكشف عما تتضمنه هذه النصوص . والقراءة هنا ليست حرفية أو سطحية أو « ساذجة » ، وإنما هي قراءة « تشخيصية » ، تقوم على اكتشاف « الكلام » من وراء « الصمت » ، وإدراك المعنى من خلال « السياق » ، وتمييز العناصر بالرجوع إلى صميم « البنية » ذاتها (٢) . وهذه القراءة التشخيصية يقول عنها ألطوسير أنها تقترب من قراءة « لاكان » لفرويد وتقترب أيضاً من

(١) « Lire le Capital » , pp. 30—31.

(٢) زكريا ابراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٢١ .

قراءة فوكوه للنصوص الكلاسيكية (٣) . فكما حاول جاك لاكان في ميدان التحليل النفسي أن يهتد على البنية الحقة مخبئة تحت أعراض عصابية ، كذلك يحاول التوسير أن يكشف - على ضوء كتاب رأس المال - البنية الاقتصادية الباطنة المختلفة تحت النسق الاجتماعى الظاهر .

وفي الجزء الأول من كتابه الموسوم باسم « قراءة كتاب رأس المال » نجد التوسير يبدأ بتحليل معنى الرؤية Voir والانصات écouter والكلام parler والقراءة Lire ، وهو في نظره ما ينبغي أن نتعلمه من جديد . ونلاحظ أن التوسير هنا يلتصق بنفس الطريق الذى افتتحه فرويد . فقراءة أى نص لا تنحصر فى مجرد تكرار حرفى للصياغة المكتوبة ، أو حتى مجرد التعليق عليها . فالصياغة ربما لا تتطابق تماماً مع ما يريد النص ، لأن النص هو المقال الظاهر ، أما ما ينبغي الوصول إليه فهو العمق المستتر الذى يمتلئ بعمان صامتة . وفيما يتصل بالماركسية لاحظ التوسير أن ماركس لم يكن يمتلك التصورات النظرية التى تتلاءم مع ما بذله من جهد نظرى ثورى ، ومن هنا كانت خطورة « القراءة الحرفية » التى رأت فى كتاب رأس المال استمراراً لكتابات ماركس الشاب رغم أن هذه الكتابات الأخيرة كانت فلسفية إيدولوجية تأثرت بمنهج فيورباخ (٤) ، وتدارلت النزعة الإنسانية وتحرير الإنسان من الاغتراب فى إطار النظر والتأمل . ذلك أنه ابتداء من سنة ١٩٤٤ ظهرت مرحلة تحول جديدة فى أعمال ماركس

(٢) ميشيل فوكوه أحد رواد البنىوية الفرنسيين ، وجاك لاكان هو صاحب اتجاه « البنىوية فى التحليل النفسى » . وهو من كبار رواد البنىوية أيضاً .

(٤) فيورباخ : (١٨٠٤ - ١٨٧٢) ، فيلسوف ألماني خرج على مثالية هيغل واقترّب من الواقعية .

كانت بمثابة قطعة إستراتيجية^(٥) تفصل بين مرحلتين وقد أنجبت هذه المرحلة الجديدة د رؤس الفلسفة ، و د البيان الشيوعى ، ثم د رأس المال . . وقد أخطأ البعض - بسبب قراءتهم الحرفية عندما ظنوا أن بإمكانهم الكشف عن النزعة الإنسانية فى كتابات ماركس المتأخرة ، باعتبارها استمراراً وامتداداً لكتابات الشباب . وبما يؤيد رفض التوسير لهذا الاتجاه أن المفاهيم الاقتصادية الجديدة التى اشتملها كتاب رأس المال مثلاً ، وهى مفاهيم علمية بالدرجة الأولى ، إنما تتعارض تماماً مع أى نزعة إنسانية . فى هذا الكتاب أصبحت مفاهيم النزعة الإنسانية ما هى إلا ترجمة المفاهيم الاقتصادية ، كما أصبحت هذه الأخيرة هى المحرك لآى تحول . وفى كلمات قليلة نقول أن ، القراءة الحرفية ، التى رأت فى كتاب د رأس المال ، استمراراً لكتابات الشباب الماركسية ، يقابلها التوسير بقراءة من نوع جديد هى القراءة التشخيصية التى تكشف عن الماركسية العلمية أى د المادية التاريخية ، وما تتضمنه من رؤية للواقع باعتباره بنية مركبة معقدة وما تستهدفه من تنفيذ مشروع علمى صرف لا يمكنه أن يتمخض عن فلسفة للنزعة الإنسانية .

ويستعين التوسير فى تحديد د معنى القراءة ، بقراءة كتبها ماركس عن الاقتصاد السياسى الإنجليزى :

فالإقتصادى الإنجليزى د ريكاردو ، (٦) عندما تسأل عن ثمن العمل توصل

(٥) القطيعة أو القطع ، مصطلح بنىوى يطلق على التغيرات التى تطرأ على النسق العام للتكوين المقاتلى ، وسيأتى الحديث عنه فيما بعد .

(٦) ريكاردو إقتصادى إنجليزى ، ولد فى لندن (١٧٧٢ - ١٨٢٣) ، وهو من رواد الاقتصاد السياسى الكلاسيكى .

إلى أن هذا الثمن يتساوى مع قيمة العمل نفسه ، وذلك لأن العمل مثله كمثل أى سلع يباع بما يساويه . ولكن كيف تتحدد هذه القيمة ؟ يجيب ريكاردو وأنها تتحدد بقيمة ما يحتاجه العامل من ضروريات (غذاء وكساء ومسكن ... الخ) لاستمرار قدرته الإنتاجية . وقد اعترض ماركس على هذه الإجابة :

فإذا كان الاقتصاد السياسى يبدأ بالعمل وينتهى بالعامل ، فهذا يعنى أنه يعرف ثمن العمل بثمن العامل . غير أن ماركس يلاحظ أن العامل ليس هو الذى يباع ويشترى وإنما عمله فقط (أى الوقت اللازم لاستخدام قدراته الجسمانية والعقلية فى عملية الإنتاج) .

وهكذا أدرك ماركس - فى قراءة أولى للاقتصاد الكلاسيكى - أن هذا الأخير يحمل العمل (وهو مكون من عناصره نشاط العامل + المادة الخام + وسائل الإنتاج + عملية الإنتاج) مساوياً لعناصره عناصره وهو نشاط العامل .

ومع ذلك ، فإن التعريف الذى اقترحه الاقتصاد الكلاسيكى يظل صحيحاً . حيث أنه يجيب عن سؤال آخر .

وهنا تظهر قراءة ثانية لماركس تقول : أن الاقتصاد الكلاسيكى قد اقتنع بمجالاً جديداً دون أن يدرك لانه كان فى الحقيقة يتساوى عن قيمة وقوة العمل ، أى القدرة الجسمانية والعقلية للعامل ، وهى التى تسمح ، أثناء عملية العمل ، بتحويل مواد خام معينة وذلك باستخدام وسائل خاصة للإنتاج .

إن تصورات قوة العمل ، Force de travail كان بمثابة الحد المجهول الذى يتضمنه سؤال غائب وإجابة ظاهرة . فالإقتصاد الكلاسيكى قد تمنع عن هذا

« التصور دون أن يراه » أو أنه فوصل إلى اكتشاف لم يستعمله . ولذا فإن
الحل الصحيح يتطلب وضعاً جديداً للسؤال على أسس جديدة .

وعندما كشف ماركس عن هذا الحد المجهول في الإجابة الكلاسيكية أصبحت
القراءة الجديدة كما يلي :

« إن قيمة (قوة) العمل ، أى ما يتقاضاه العامل من أجر ، إنما يتساوى مع
قيمة الحد الأول من الضروريات اللازمة لاستمرار (قدرته) الإنتاجية .

ورغم هذا التوضيح لمنطوق الإجابة الكلاسيكية ، فإن ماركس يقلب النظرية
الإنجيزية رأساً على عقب :

فالافتصاد الكلاسيكى لم يدرك أن أجر العامل يتساوى فقط مع قيمة الحد
الادنى من الضروريات اللازمة لاستمرار قوته الانتاجية بل ظن أنه يتساوى مع
القيمة الكلية للمنتجات التى أسفر عنها استخدام قوة العمل خلال العملية
الإنتاجية برمتها .

وقد لاحظ ماركس أن هذا الالتباس الاول قد كشف عن سؤال جديد
لم يدركه أصحاب الافتصاد الكلاسيكى وهو :

أين يذهب الفرق بين قيمة إنتاج يوم عمل كامل وبين قيمة الحد الأدنى الضرورى
لمعاش العامل (قوة العمل) ؟ وبعبارة أخرى ، أين يذهب الفرق بين القيمة
الفعلية لما يؤديه العامل من عمل وبين ما يحصل عليه من أجر ؟ وهذا الفرق
هو ما يطلق عليه مصطلح « فائض القيمة » .

إن ريكاردو لم يدرك « فائض القيمة » ، لأن للعمل قيمة ثابتة عنده .

وهكذا ينضم مصطلح « فائض القيمة » إلى مصطلح « قوة العمل » باعتبارهما

حاضرين وغائبين في نفس الوقت في الاقتصاد الكلاسيكي . أما ماركس ، فإنه بالكشف عن هذه التصورات قد هدم المجال النظري والمنهجي لهذا الاقتصاد .

وقد اعترف إنجلز بأن تصور « فائض القيمة » قد مهدت له إرمصاصات الاقتصاد الكلاسيكي . وهو في مقدمته للجزء الثاني من كتاب « رأس المال » يقارنه بـ « الأكسوجين » الذي تحدثت عنه الكيمياء التقليدية ضمناً دون أن تدركه (٧) . فقد كانت هذه الأخيرة تبحث عن تفسير لعملية الاحتراق ، وتفترض وجود عنصر كيميائي يبرر هذه العملية دون أن تراه .

ولا يخفى على أحد أن الاقتصاد الكلاسيكي عند ما تحدث عن العمل بوجه عام ، أو عند ما تجامل « فائض القيمة » ، فإنه بذلك أحدث أثراً سياسياً مؤكداً ظهر في طمس معالم الاستغلال (استغلال قوة العمل) ، وأيضاً طمس معالم الصراع الطبقي الذي هو نتيجة حتمية لنمط الإنتاج الرأسمالي .

إن أمثال سميث Smith (٨) وريكاردو Ricardo لم يعرفوا « فائض القيمة » لأنهم لا يعرفون « صراع الطبقات » ، كما أن نظرتهم إلى رأس المال قامت على اعتباره هبة طبيعية ، وكذلك كانت نظرتهم إلى كل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها (٩) . إن غياب المصطلح العلوي « فائض القيمة » إنما يراد في النهاية عندهم إلى موقف إيديولوجي يرى في رأس المال عطاء طبيعياً مما يترتب عليه

(7) L. C , I , p 24.

(٨) آدم سميث : اقتصادي سكوتلاندي (١٧٢٣ - ١٧٩٠) .

(٩) النظرة هنا كانت تتضمن عدم المساواة الطبيعية . فكما أن الطبيعة قد أنجبت القوى والضعيف ، كذلك كان الأمر بالنسبة للثني والفقير .

غياب المجتمع الرأسمالي ، ويلبغى - لزيادة الوضوح - أن يؤكد على المعادلات الآتية :

لا فائض قيمة ، = عدم استغلال = عدم وجود قوة عمل ، = عدم وجود مجتمع رأسمالي .

وهكذا تظهر الأسباب الإيديولوجية والسياسية التي حالت دون تأسيس نظرية علمية لنظ الإنتاج الرأسمالي على يد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . و فقد كان على هذا العلم أن يتنازل عن ثوبه البورجوازي القديم قبل أن يتمكن من تأسيس النظرية ، (١٠) .

على هذا النمط كان ماركس يقرأ نصوص الاقتصاديين الكلاسيكيين . ويظهر لنا أنه لم يكن يتنازلها تنازلاً سطحياً أو سلبياً ، بل إنه كان يحرص على النظرة المتعمقة التي تفهم النص في سياقه المنطقي مما يتمخض عن تفسير موضوعي .

وعلى هذا النحو أراد التوسير أن يقيم منهجه في القراءة فالقراءة تتضمن الكشف عن حدود النص وأبعاده : ذلك أن رؤية النص ليست عملية محايدة تستهدف مجرد اكتساب المعلومات ، ، إنما على العكس عملية منتجة ، لأنها تجعل النص يتحدث فيكشف عن علة ما يتضمنه كما يكشف عن علة رفضه لما لا يتضمنه ، القراءة إذن هي حل رموز النص ثم الكشف عن مضامينه .

وقد استطاع التوسير أن يتميز بمنهجه في القراءة والتشخيصية ، لأعمال ماركس وأن يكشف في هذه الأعمال مراحل أربع هي :

أولاً : مؤلفات الشباب في الفترة من سنة ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤ .

ثانياً : مؤلفات القطع سنة ١٨٤٥ .

ثالثاً : مؤلفات النضج في الفترة من سنة ١٨٤٥ إلى ١٨٥٧ .

رابعاً : مؤلفات اكتمال النضج في الفترة من سنة ١٨٥٧ إلى سنة ١٨٨٣ (١١).

وبذلك استطاع التوسير أن يتميز بمنهجه على قراءة تلتزم بحرفية النص ، وتنظر إلى جميع نصوص ماركس على (قدم المساواة) باعتبارها تابعة من فكر هو هو نفسه دائماً (أى لم يتغير) . وأصحاب هذه القراءة الحرفية ينظرون نفس النظرة لمؤلفات الشباب والنضج وتعام النضج على أنها كلها ماركسية . بل وتساوى في النظرة بعض الكتابات التي لم يشأ مؤلفها أن تظهر في حياته (١٢) .

ويرى التوسير أن القراءة النصية أو الحرفية ، فضلاً عن كونها مجرد انعكاس سلبي للنص أو ترديد أمين لكل ما يقرره تتصف بصفتان أساسيتان :

أولاً : لانهم بالمتناقضات ، بل ربما حذفها . ولاهتم به القطع ، كما يظهر في النصوص النظرية أو في أى نتاج نقاشي . فضلاً عن أنها لا تأخذ في الاعتبار سوى المنطق الصوري وحده ، ولذا فهي تبتعد بالماركسية عن أحد أركانها الأساسية وهو ، الجدل ، (١٣) .

ثانياً : تخلص بين التكوين النظري أو السياسي لكارل ماركس وبين إسهاماته في المجالات النظرية والسياسية (١٤) . وعلى هذا ، فإن القراءة النصية إنما هي

(11) P. M., p. 27.

(12) S. KARSZ , Op cit., p. 29

(١٣) من المعروف أن الجدل الماركسي يقوم على مبدأ التناقض .

(14) P. M., p. 81.

ترديد لانجاءات الفكر المثالى عند أصحاب النزعة السيكلوجية المتطرفة . فهو لا يعتمدون النفاذ إلى سيكلوجية المفكر أو السياسى عندما يعجزون عن الكشف عن مغزى النظرية أو الهدف من السياسة (١٥) .

وعلى الجملة ، فإن القراءة النصية تنطابق من مبدأ ، الاستمرارية ، . وذلك لأنها ترى فى كل مؤلف من مؤلفات ماركس إرهاباً لكل المؤلفات التى تلتها . كما أنها ترى فى الماركسية مزجاً بين الأخلاق اليهودية والأخلاق المسيحية بحيث تكون الأخلاق فى النهاية هى النواة الأولى للماركسية ، وهى التى بسببها تقبل الماركسية لدى المتحمسين لها أو ترفض لنفسى السبب أيضاً ، وأخيراً ، فإن القراءة النصية تأملية وذاتية لأنها لا تكشف فى النص إلا ما تطبعه فيه ، كما أنها لا تجد إلا ما يؤكد ما .

وفى مقابل هذه القراءة النصية التى برفضها التوسيع لأنها لا تتفق مع منهجه ، نجد القراءة التشخيصية هى ضالته المفضلة .

والقراءة التشخيصية هى التى تنظر إلى النص باعتباره ما له من وظيفة داخلية وإشكالية ، معينة . والإشكالية هى : الوحدة الباطنية لآى تفكير ، أو البنية الكامنة وراء مجموعة متكاملة من النصوص . وهذه القراءة لا تتحقق إلا إذا نظرنا إلى النص المقروء باعتباره شيئاً يتطابق لا أن نشيع له أو نرفضه بل أن نحاله . فالتص هو نتاج مغلق produit clos ومتمته ومتكامل ، وإمكاناته المساهمة فى حل المسائل التى لا تزال بغير حل . وتحليل النص يكشف عن حدود جموله ، ويشير إلى المكان الذى تشغله هذه الحدود . وتحليل النص يعنى أننا نحوله من نتاج متمته إلى مادة خام نعمل بصددتها .

ويتضح لنا أن القراءة التشخيصية لا صلة لها بالتحليل أو بتفصيل مضمون النص . فهي ليست عملية تراجعية أو صورية بحثية تحمل النص إلى جزئياته ثم تعيد بناءه من جديد .

ويمكننا أن نلخص أهم خصائص القراءة التشخيصية عند ألتوسير فيما يلي :

أولاً : إنها تحدد التصورات الظاهرة التي يتوقف عليها تماسك النص ، وهي التصورات التي لا يمكن استبدالها بأى مقولات أو مفاهيم أخرى دون أن يتغير بناء النص وهدفه . فإذا استبدلنا مثلاً مصطلح « اليد العاملة » بمصطلح « قوة العمل » ، فإن النص في هذه الحالة يكون معرضاً للتشويه وربما اتخذ معنى مختلفاً تماماً ومع ذلك ، فإن بالإمكان استبدال التصورات العلنية (وثقناً) بالفاظ من لغة العامة ، غير أننا مطالبون بأن نبقى على نمط الاداء الخاص بها خشية أن يهدم النص .

ثانياً : إن القراءة التشخيصية تكشف عن التصورات المتضمنة ، والتي يتحقق وجودها من سياق النص . ومن الممكن أن تكشف القراءة التشخيصية أيضاً عن جوانب سلبية هو مالا يعيه النص *l'impensé du texte* ، وهي هنا تظهر الشواهد الدالة على غموض المفاهيم أو خطأ التصورات التي يقوم عليها .

ثالثاً : تتم القراءة التشخيصية كذلك بالتعريفات التي يشتمل عليها النص . وهذه التعريفات من الممكن أن تكون ظاهرة أو متضمنة . وهي في كلتا الحالتين ينبغي أن نضعها للاختبار . وعندئذ نساأل عما إذا كان هناك التقاء وتناسب فعلي بينها وبين المصريح الذي تهدف إلى تأسيسه أم أن هناك تباعداً وعدم تناسب ، ويتضح هذه النقطة بمثال ذكره ألتوسير في كتابه « دفاع عن ماركس » :

يؤكد ماركس في كتاب « رأس المال » أن الجدل المادى هو الجدل المثالى وقد قلب رأساً على عقب . فهل يمكن الأخذ بهذا التعريف واعتباره صحيحاً ، خصوصاً وأنه صدر عن ماركس ، أم ينبغى أن نرجع لكتاب رأس المال ، وأن نعيد لخص بنية الجدل المادى حتى نقين ما إذا كان هناك قلب لنفس الجدل أم حرث لأرض جديدة تماماً ؟ ويرى التوسير أنه ينبغى تحليل المضامين السياسية للجدل المثالى ومقارنتها بمضامين الجدل المادى ، وعندئذ سنكون قد وضعنا أيدينا على التعريف الذى يعنيه ماركس فعلاً في كتاب رأس المال (١٦) .

وأخيراً : من الممكن للقراءة التشخيصية أن تجرى تعديلات بالنص ، إذا أن من النصوص ما يشتمل على إجابات لاسئلة مبهمّة أو تساؤلات متضمنة . وتعديل النص هنا يظهر في إعادة صياغة الاسئلة وتحديد الإجابة عليها . وكذلك فإن من التعديلات ما يستهدف الكشف عن المسائل الكبرى التى يشير إليها النص دون أن يعطيها ما تستحقه من اهتمام ، فتظهر وكأنها مسائل هامشية .

ونلاحظ بما تقدم أن القراءة التشخيصية ليست محايدة - وهى ربما اقتربت في ذلك من القراءة الحرفية - وهى إذا حاولت أن تملأ فجوات في النص أو تضع تساؤلات لم تظهر فيه أو تدخل تعديلات في بعض الإجابات ، فإن ذلك لأنها تعمل في نطاق إشكالية ، واضحة ولها مبرراتها ، وهى البنية السائدة كما سبق أن ذكرنا . والقراءة التشخيصية هى الوحيدة التى بإمكانها تبرير ما تقوم به بطريقة تحليلية . إنها موضوعية لأنها تجعل النص يتحدث .

ولما كانت الموضوعية ، هى خاصية أساسية من خصائص العلم ، فإننا سنرى

(١٦) بخصوص علاقة ماركس بجدل هيجل ، راجع فصل بعنوان التناقض

والتحديد المتعدد العوامل ، P M , pp 85-128 .

أن هذا هو ما سعى التوسير إلى تأكيده بخصوص ، الماركسية ، عندما باعد بينها وبين الإيديولوجيا وجعلها تلتقى بالعلوم الإنسانية والابستمولوجيا الحديثة ولذا ينبغي أن نتوقف قليلا عند هذه النقطة عن علاقة الإيديولوجيا بالمقال العلمى .

الإيديولوجيا والمقال العلمى :

يقول فرناند ديمون DUMONT أن كلمة : إيديولوجيا ، هى من أصعب مصطلحات العلوم الإنسانية تعريفاً وأكثرها التصافاً بالذاتية وأكثرها إثارة (١٧) .

ويعرف ريمون آرون Aron الإيديولوجيا بأنها النسق الفكرى المميز لكل مجتمع ، وهو يشمل مجموع القيم السائدة ، ويقترح أوجه الإصلاح الممكنة ، كما يتنبأ بالتغيرات المحتملة (١٨) .

ويقول آدم شاف Schaff : الإيديولوجيا هى نسق من الآراء ينصب على نسق من القيم التى يرتضيها المجتمع ويحدد اتجاهات الأفراد وسلوكهم حيال أهداف التقدم المرجوة للمجتمع والجماعة والفرد (١٩) .

والإيديولوجيا تختلف عن العلم . فهذا الأخير على يقين بما لديه من أسس ومقدمات يقينية . أما الإيديولوجيا فيتعذر أن تطبق عليها مقولة الصدق . فهى نافعة بالنسبة لأصحابها أكثر من كونها صادقة ، وهى ضرورية لجمع شمل الأفراد

(17) Fernand DUMONT : « Les Idéologies » . (P. U. F, 1974), p. 5

(18) Ibid.

(19) Ibid.

في المجتمع ، وهذا ما يتطلبه العمل السياسي . والإيديولوجيا إذن هي الفكر الذي أوحى به مقتضيات وظروف عملية تهدف إلى رسم خطة العمل المستقبلية في انسجام خيالي يبعث الرضا والأمان في النفس . وهي فكر يهدف إلى خدمة مصالح أفراد معينين وتأكيد ذواتهم .

وكان الماركسيون يؤكدون على أهمية الدور الخفي الذي تقوم به العناصر الإيديولوجية في المجتمعات . فقد كتب إنجلز رسالة إلى مering في ١٤ يوليو سنة ١٨٩٣ يقول فيها :

« إن الإيديولوجيا عملية يقوم بها المفكر وهو يكامل وعيه وشعوره . غير أن القوى الحقيقية المحركة لعمله تظل مجهولة لديه . وبدون هذا لا تكون العملية إيديولوجية » (٢٠) .

ولا يشذ التوسير عن هذا التصور . بل نراه يضيق ما يؤكد تفوق الوظيفة الإيديولوجية على وظيفة المعرفة داخل المجتمعات . يقول :

« يكفي أن نعرف بسهولة عامة أن الإيديولوجيا هي نسق (له منطقتان وصراعتان) . وهي تتكون من تمثيلات (صور وأساطير وأفكار أو تصورات حسب الحالة) يستهدف وجودها تأدية دور تاريخي داخل مجتمع معين . ودون التعرض لمسألة العلاقة بين أي علم وماضيه (الإيديولوجي) ، نقول أن الإيديولوجيا باعتبارها نسقاً من التصورات إنما تتميز على العلم من حيث أن وظيفتها في العمل الاجتماعي تفوق الوظيفة النظرية (أي وظيفة المعرفة) (٢١) ،

(20) Ibid. p. 13.

(21) P.M., p. 238.

ويظهر من هذه العبارة أن التوسير من يعترفون بأهمية الدور الوظيفي الذي تؤديه الإيديولوجيا في المجتمع . غير أنه لم يطرح جانباً ما يدور حولها من شكوك ، لأنها على الطرف النقيض من العلم ، كما أنها تهدد المعرفة الموضوعية . ويتضح ذلك في عبارة أخرى تقول :

« لا يوجد تطبيق خالص للنظرية ، كما أنه لا يوجد علم تميز بالشفافية لمنظنته العناية بحيث ظل خلال تاريخه كعلم في مأمن من تهديدات وتعميدات المثالية ، أقصد الإيديولوجيات التي تحيط به من كل جانب . إننا نعرف أن العلم الخالص لا وجود له إلا بشرط أن يتطهر باستمرار من الإيديولوجيا التي تملأه وتلازمه وترصد به . وهذا التطهر أو التحرر لا يمكن التوصل إليهما إلا بضمن كفاح لا يتوقف ضد الإيديولوجيا ذاتها ، أقصد ضد المثالية » (٢٢) .

ويستبعد التوسير أن تكون الماركسية ضرباً من الإيديولوجيا . وهو في ذلك يقف في مواجهة جمهرة من المفكرين من أمثال جورج سوريل Sorel الذي يقول :

إن العديد من أفكار ماركس عن « الحسد الأدنى لأجور العمال » وعن « التكديس أو التراكم الرأسمالي » وعن « علاقة الاقتصاد بالسياسة » ، إنما هي أقرب إلى الإراصاصات التي تحتتمها طبيعة المعركة ضد الرأسمالية منها إلى الافتراضات العلمية (٢٣) .

وكان جرامسكي GRAMSCI هو الآخر يصرح بأن الماركسية هي « نزعة

(22) P. M. , p. 171.

(23) F. DUMONT : op. cit. , p. 18.

إنسانية وتاريخية مطلقة ، مما يرتد بها إلى تصور ماركس للعالم لا يختلف كثيراً عن الفلسفات التزايدية .

وكذلك فعل جولدمان GOLDMANN الذي استهدف النزول بالفكر الماركسي إلى حلبة المناقشة مع الفلسفات الأخرى والديانات .

وأيضاً طالب مفكرون من أمثال لوكاس LUKACS وسارتر بضرورة البحث عن الإنسان في الماركسية (٢٤) .

ويرى التوسير أن هؤلاء المفكرين يخلطون الايديولوجيا بالفلسفة ، بما يعتمد بهم تماماً عن الفلسفة الماركسية . كما يرى أن تفكيرهم ليس له سوى قيمة دفاعية وتقديرية فقط ، وهذه هي وظيفة الايديولوجيا التي لا تستهدف سوى الحوار والنقد . فهي تخاطب الكثرة وتناجي ضمائرهم لتحررها من الايديولوجيات التقليدية التي تسكنها . غير أن الحقيقة الماركسية لا يمكن في هذا المقال الايديولوجي .

يقول التوسير :

« إن إفتران ، الاشتراكية ، بـ النزعة الإنسانية ، هو إفتران متعسف وغير متكافئ من الناحية النظرية .

ففي سياق الفكر الماركسي نجد أن تصور ، الاشتراكية ، هو ، في الحقيقة ، تصور ، على ، في حين أن تصور ، النزعة الإنسانية ، ليس سوى تصور ايديولوجي .

(24) Jean CONILH : « Lecture de Marx (Louis Althusser) » , in (Esprit, Mai 1967, p. 887.

ويبلغنى أن نلاحظ أننا لا نستهدف التقليل من شأن الواقع الذى يشير إليه تصور « النزعة الإنسانية الاشتراكية » ، بل فقط مجرد تعريف القيمة النظرية لهذا التصور . فعندنا نقرر أن تصور « النزعة الإنسانية » هو تصور إيديولوجى (وليس علمياً) ، فإننا نقصد فى نفس الوقت أنه يشير فعلاً إلى مجموعة من الوقائع الموجودة على الرغم من أنه - على عكس التصور العلمى - لا يقدم لنا وسيلة لمعرفة ما . إنه يشير إلى موجودات بطريقة (إيديولوجية) خاصة ، غير أنه لا يحدثنا عن ماهية هذه الموجودات .

إن الخلط بين هذين المستويين إنما يؤدى إلى تعذر الوصول إلى أى معرفة ، كما يؤدى إلى الغموض ، ويزيد من إمكانية وقوعنا فى الخطأ ، (٢٥) .

ومهما كان من شئ ، فإننا نلاحظ من هذا النص وغيره إصرار التوسير على تحرير الماركسية من انتصورات الإيديولوجية . وقد رأينا أن هذا الإصرار يستند إلى قراءة « تشخيصية » .

الاشكالية والقطع :

يقول التوسير فى تقديم الطبعة الثانية من كتابه « قراءة كتاب رأس المال » إن الاتجاه العميق الذى يسود كل كتاباتى لا يرتبط بإيديولوجيا البنيوية ، (٢٦) .

ونحن إذا سلمنا بأن هناك فعلاً « إيديولوجيا بنيوية » ، يحاول التوسير أن يتجرد عنها ، فإن من يتابع كتاباته سيعرف أنه ، مع ذلك ، كان ضليعاً فى المنهج

(25) P. M., P. 229.

(26) L. C., I, p. 6.

البنوي . فهو يطبق أساسياته ويستخدم مصطلحاته . ومن هذه المصطلحات
« الإشكالية » و « القطع » .

ويطلق التوسير مصطلح « إشكالية » Problématique على البنية النظرية
السائدة في زمان معين ، وهي التي يخضع لها الباحث في أي فرع من فروع
المعرفة . فممارسة العلم لا تتم إلا على أرضية خاصة ، والبنية النظرية هي الشرط
الضروري لكل مسعى يقوم به الباحث في ذلك العلم ، لأنها هي التي تحدد
المعضلات وتقترح ما يناسبها من حلول (٢٧) .

والإشكالية هي البنية النسقية التي توحد مختلف العناصر داخل التخصص
الواحد سواء أكان ذلك في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الإيديولوجيا أو غير
ذلك . فإذا صح المقال الإيديولوجي مثلاً يختلف من كاتب لآخر ، إلا أن هذا
الاختلاف توحيده مع ذلك مقولة واحدة هي الإشكالية السائدة للمقال
الإيديولوجي . والإشكالية هي التي تحدد المسار الرئيسي للنص ، كما أنها هي
مركز الثقل الذي تلتف حوله جميع العناصر ، ابتداء من موضوع النص إلى
المقال الذي يعرضه والمصطلحات المستخدمة والمنهج المطبق ، وأيضاً ما يعرضه
النص من مشكلات وما يصل إليه من نتائج .

ومعرفة الإشكالية يعني معرفة الآلية الوظيفية التي يجتمع حولها عدد من
النصوص . وهذه الإشكالية في النهاية ليست سوى شرط للإنتاج النظري .

ويرى التوسير ضرورة الحديث عن التكوين النصي formation textuelle
لا بد من أن نتحدث عن النص Texte خصوصاً وأن كل إنتاج نصي يحدده نمط

شخص هو الذى يتحكم فى تكوينه ، وكل تكوين نصى يتضمن وجود إشكاليتين إحداهما هى المسيطرة ، فكتاب « رأس المال » مثلاً يتضمن تحديداً لمرحلة سابقة على العلم كما أنه هو نفسه عبارة عن نص يخضع لإشكالية علمية (٢٨) . وعلى هذا الأساس ينبغى دائماً - فى كل نص - أن تتحدد الإشكالية المسيطرة ، وأيضاً للعناصر التابعة للإشكاليات الأخرى . إن كل إشكالية تتهدف بالاصالة ، وهى لهذا لا تُترد إلى إشكاليات أخرى . والاصالة التى تتصف بها الإشكالية هى التى تكون منها وحدة نسقية . والإشكالية لا تتهدف بصفة منعزلة بل هى تتصل بمجموع محدد من الصفات تربطه قواعد ثابتة ويجتمع فى تنظيم منطقى ذى صبغة معرفية . وعلى هذا ، فإن مجرد الإشارة إلى الطبقات الاجتماعية لا يعنى أننا بصدد نص ماركسى ، إذ أنه يلزم بالضرورة تأكيد حقيقة الصراع بين هذه الطبقات .

والإشكالية تتصف بالموضوعية لأنها تحدث تقارب بين نظريتين أو أكثر بما تكشفه من أنساق تصورية أو منهجية أو اصطلاحية تستند إليها . وصفة الموضوعية هذه هى التى تسمح بأن نتفحص النص جيداً وأن نكشف منه المغزى والهدف . فقد لاحظ ألنوسير أن فيورباخ يعلن أنه « مادى » ، ومع ذلك فقد كانت تحليلاته تنصب على الظروف المادية التى تسمح بوجود أو عدم وجود الديانات والنظريات الفلسفية والسياسية . ولذا ، فإن بنية الإشكالية المادية العلمية هى الشرط الضرورى للكشف عن جدارة التحليلات الفيورباخية وعن أحقية وصفها بالمادية . وعلى هذا ، فإن بالإمكان الكشف عن التقارب بين النظريات إذا عرفنا ما لها من مكانة داخل هذه الإشكالية أو تلك . والحقيقة أن تاريخ النظريات هو فى الواقع تاريخ الإشكاليات والقطع والتحول داخل كل

إشكالية : إنه تاريخ التغير والتقارب البنيوي. وتاريخ النظريات لا يكون تاريخاً
علياً إلا إذا نظر إليه باعتباره عملية تكوين أو نمو أو ذبول هذه الإشكاليات
المتحققة في تكوينات نهية .

والصفة الأخيرة والمهمة في كل إشكالية هي أنها غير ظاهرة (أى متضمنة) .
فالواقع أن النص الذي يساير إشكالية معينة قلما يعترف بذلك . وهذا لا يعنى
أن مؤلف النص يحفل تماماً بإشكاليته ، فالإشكالية تصف الواقع الموضوعى أو
المادى للنص ، وذلك على النقيض تماماً مما يزعمه المنهج المثالى أو السيكلوجى الذى
يحدد التفسير الأخير للنصوص في « الحياة الباطنة » أو الأعماق الدفينة للمؤلف .
وبخصوص ماركس ، فلا شك أنه كان يعنى تماماً جودة وأصالة إسهاماته في مجال
الاقتصاد السياسى .

إن تمييز الإشكاليات والتأكد من معرفة المؤلف أو عدم معرفته لها إنما يعنى
أننا نفهم المؤلف ابتداءً مما عمله فعلاً . فنحن لانفكك النص بل نضعه في نسق ،
ثم نحمله ابتداءً من هذا النسق . وتظهر مقولة الإشكالية على أنها تتضمن أن
النصوص تولد في التاريخ فتتأثر به وتؤثر فيه .

ويرى التوسل أن كل نص إنما هو إشكالية متجسدة
Chaque texte est une problématique « à l'état pratique »

وهدف القراءة « التشخيصية » ، ليس سوى تحديد لموضع الإشكاليات المتحققة في
النص وفي النظريات التى يفصح عنها النص . فهى تبحث عن علامات الإشكالية
الجديدة التى تظهر في النص ، كما تكشف أيضاً عن علامات متبقية لإشكاليات قديمة

وعلى هذا فإن القراءة التشخيصية ضرورية عندما تكون بصدد ثورة نظرية أو قلب جذرى لشروط الانتاج فى مجال النظرية .

ولم يكن هيجل ممدداً لثورة نظرية فى مجال الفكر ، كما ظن من قبل ، وذلك لأن جوهر التطور التاريخى عنده هو منطق التناقض .

وهذا الأخير ليس سوى المنطق الكلاسيكى مقلوباً *Renversée* . وقد كان هدف هيجل اسديعاب النظرة إلى التاريخ فى ضوء التصورات الغائية والقوانين العلمية أو التنبؤية ، وهى النظرة التى سادت فى القرن الثامن عشر . وهكذا يظهر أن إشكالية هيجل تختلف عن إشكالية ماركس (٢٩) .

ولاحظ ألتوسير أن نجاح منهج التحليل النفسى عند فرويد وظهور الأبحاث الماركسية كانا بمثابة إعلان عن بداية إشكالية جديدة . وهى إشكالية تعمل فى مجال المعرفة برمتها ، وتدخل فى علاقة تقابل مع بعض الإشكاليات ، كما يمكن أن تدعم إشكاليات أخرى داخل نفس المجال المعرفى ولما كانت الإشكالية الجديدة تشير إلى بداية جديدة ، فإن القراءة التشخيصية تستمدف الكشف عن هذه البدايه وعمما تحمله من نتائج . وهنا يظهر من جديد إيجابية القراءة التشخيصية .

و « مقولة الإشكالية » تطبق فى مجالين متكاملين : الأول إبستمولوجى (معرفى) ، والثانى سياسى .

أما المجال المعرفى ، فهو يظهر فى نمط التساؤلات التى يوجهها العلم أو موضوعه ،

ولاشك أن هذا النمط الجديد من التساؤلات هو ما نفرضه الإشكالية الجديدة (٣٠).

وأما المجال السياسى ، فإنه يظهر من التغيرات التى تحدثها الإشكالية الجديدة فى نمط التفاعل الاجتماعى وما يترتب على هذه التغيرات من مواجهة ايدىولوجية بين الطبقات (٣١) .

وبخصوص المجال السياسى الذى أحدثته الإشكالية الجديدة نلاحظ أن ما وجدته فرويد من مقاومة لافكاره إنما يتجلى فى أوجه كثيرة مع ما وجدته ماركس وجاليليو . فقد كانت المقاومة فى كل هذه الحالات باسم الأخلاق ، وكانت تساند بها القوانين الوضعية والسياسة القائمة ، كما كانت تنبثق عن ايدىولوجيات طبقية أضيرت من جراء هذه الاكتشافات . فمنه نلاحظ أن الأخلاق البورجوازية هى التى تصدت لأبحاث فرويد ، وذلك بما لما من رعب تشابك بداخله علاقات رأسمالية واقتصادية وسياسية : إذ قام يناهض نتائج أفيق من المدافعين عن العقد الاجتماعى ، وما يتطلبه هذا العقد (أو التعاقد) من قدر من الحرية وقدرة على الاختيار لاتسمح بهما نتائج فرويد (٣٢) . كما قامت تمارضه أيضاً المؤسسات الطبية والعلاجية ، وأخيراً استهجنته النظرة الاجتماعية

(30) Ibid. , p. 122.

(٣١) راجع بهذا الصدد مقال التوسيع عن ماركس الشاب :

P.M. , PP. 45-83

(٣٢) من المعروف أن أبحاث فرويد تدحض مزاعم حرية الإنسان وتؤكد على الحتمية السيكلوجية .

للصفحة (٢٢٢) .

ولا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا أن هذه الاكتشافات الثلاثة عند فرويد وماركس وجاليليو قد التفت بإيديولوجيات طبقية فأكدتها قوة وجهات منها أرضاً صلبة أو تكئة ترتكز عليها . وهذا لا يعني أن الايديولوجيا تحتضن العلم ، بل إنه يعني على الأحرى وجود ترابط ضرورى بين المقال النظرى (العلم) ، وإيديولوجيا الطبقة .

وهكذا يظهر الربط بين النظرية وبين السياسة ، وهو ما يبرر الدور الإجرائى لمقولة الإشكالية (خصوصاً وأنها ضد الجانب السيكلوجى وضد الجانب الاجتماعى وترتكز فقط على الجانب النظرى) .

وننتقل إلى مصطلح « القطع » .

إن القطع الاستمولوجى هو الخط الفاصل بين الإشكالية العلمية والإشكالية الايديولوجية كما تظهران فى المجال . والقطع وهو نقطة اللاعودة يعنى ميلاد علم جديد ، وهو يشير إلى نقلة للمفاهيم من مجال النظر إلى مجال الواقع . وهذه النقطة هى التى تسمح بمعرفة المجتمعات بما تشمله من أنماط واقعية للسلوك كما تسمح بتمييز المقال الايديولوجى نفسه .

وفى « قراءة كتاب رأس المال » يحدثنا التوسير عن قطع إبستمولوجى *Coupure épistémologique* تعرض له فكر ماركس نفسه (حوالى سنة

(٣٢) كانت نظرة فرويد منشائمة . ففى تؤكد أن لكل إنسان مشكلاته - عقده النفسية واستعداداته المرضية .

١٨٤٥ إلى سنة ١٨٥٠) . ففي هذه الفترة تبدأ الفلسفة الماركسية الحقة .

ومن المعروف أن فكرة « القطع » أو النظمية الإستعمولوجية قال بها أولا باشلار ثم أخذها عنه ميشيل فوكو صاحب « أركيولوجيا المعرفة » (وهي عنده تفصل بين الحقب المعرفية) ، ثم ظهرت بعد ذلك عند ألتوسير صاحب الإشكاليات .

أما عن « القطيعة » التي تعرض لها فكر ماركس ، فإنها تفصل بين الاشكالية السابقة على العلم - وهي تشتمل على مقال مفعم بالنزعة الانسانية والابدولوجيا والفلسفة الزائفة (٣١) ، التي تستخدم ألفاظ ومصطلحات مثل الماهية ، والذات ، والمعنى ، والتاريخ والغائية ، تفصل بين هذه الاشكالية وبين الاشكالية العلمية التي تتحدث عن موضوعات وتصورات مجردة وصور وبناءات .

وكان البعض قد فهم خطأ أن فكر ماركس قد مر بالمحطات جدلية (دياكتيكية) هي التي تنخفض في النهاية عن كتاب « رأس المال » ، وهو لا يفهمون مسار الفكر الماركسي بتطبيق منهج هيجل .

والحقيقة - فيما يرى ألتوسير - أنه لا يوجد اتصال بين الاشكاليتين اللتين تعرض لهما ماركس . فظهور الاشكالية الجديدة يعني انتقالا من الايدولوجيا إلى العلم ، ومن العبق إلى المجرى ، ومن العلاقات بين الأشخاص إلى العلاقات بين

(٣٤) من المعروف أن الفلسفة الحقيقية أو الماركسية الأصلية هي التي تستهدف تغيير العالم لا تفسيره .

الألفاظ ومن المعاني إلى البنيات . إن هذه الإشكالية الجديدة وما تضمنته من تصورات جديدة هي في نظر التوسيع موضوع كتاب « رأس المال » . وعلى الرغم من أن ماركس قد أتى بإشكالية جديدة في هذا الكتاب ، فإنه بكل تأكيد كان ينتهجه « التصورات » Concepts التي تتلاءم مع هذا الإكتشاف (٣٥) ، ومن هنا جاء استخدامه للتصورات الأيديولوجية والصياغات الهيكلية التي أوجت إلى كثيرين أننا بصدد استمرار للإشكالية السابقة (أي كتابات ماركس الشاب قبل سنة ١٩٤٥) .

تصحيح « الفهم الخاطئ » للماركسية

إن كل قراءة حرفية لكتابات ماركس تعتبر التحليل الماركسي «رادفاً» للتحليل الاقتصادي. ولكن في حين أن بعض القراءات المتمسكة بهذا الترادف تجعل من الماركسية امتداداً للاتجاهات المادية والآلية التي ظهرت منذ القدم ، نجد أن البعض الآخر يمزج التحليل الاقتصادي بتحليلات سيكولوجية وأنثروبولوجية وثقافية . وهكذا نرد الماركسية عند أصحاب القراءة الحرفية إلى متغيرين أساسيين أحدهما يعتبرها نزعة آلية *Mécanicisme* والآخر يعتبرها نزعة إنسانية *Humanisme* في حين أن القراءة الحقة عند التوسير إنما تكشف لأول مرة عما نعتبره اليوم بحق ، نظرية أو سياسة ماركسية ،^(١) . وكانت الماركسية تراوح بين نزعة علمية متطرفة ونزعة إنسانية تقدمية تتناقض معاً . إذ بينما كانت النزعة العلمية تعرف البناء الإجتماعي بعلاقات صارمة بين قوى مادية عاتية ، يتحدد بفضلها مستقبل بني البشر وطرائق تفكيرهم وكل ما يحول بخاطرهم ، نجد أن كارل ماركس يضع إلى جانب هذه النزعة العلمية المتزمتة « الأمل » في ظهور عهد قريب تتحقق فيه الحرية ، ونسود العدالة ، كما يسود فيه الوئام بين بني البشر .

وقد ترتب على هذا التناقض الظاهر بين نزعة علمية متزمتة ونزعة إيدولوجية تبتعد عن العلم أن حاول الماركسيون بعد ماركس فصل طرفي التناقض ، وفصلوا الإبقاء على النزعة الإنسانية داخل النظرية الماركسية ، ودعموا اختيارهم بمؤلفات ماركس الشاب (وهي المؤلفات السابقة على كتاب « رأس المال ») ، وأظهرونا على فلسفة ماركسية تبتعد تماماً عن مدلم .

(1) SAUL KARSZ . Op, Cit., p. 33.

وفي مواجهة هؤلاء الذين تردت الماركسية على أيديهم إلى مجرد إيديولوجية يظهر التوسير ، ويستهدف بالدرجة الأولى إعادة الطابع العامي لأعمال ماركس ، ويخلصها مما اختلط بها من شوائب إيديولوجية ، فدقراءة كتاب رأس المال التي بدعونا إليها التوسير هي التي تمكننا من الكشف عما يعتبره مساهمة علمية حقيقية من جانب ماركس في مقابل التخبط الإيديولوجي عند سابقيه .

إن كتاب رأس المال يؤسس علماً للاقتصاد . غير أننا لا يمكننا أن نفهمه إلا إذا كشفنا عما يتضمنه من إبستمولوجيا ، وأيضا عن النظرية التي يتضمنها (أي الفلسفة الماركسية) ومن المعروف أن العلم والإبستمولوجيا والفلسفة مترابط وتلتقي عند التوسير ، كما يتضمن بعضها بعضاً . يقول التوسير : « ليس من الممكن أن نقرأ حقاً كتاب رأس المال دون الإلتجاء إلى الفلسفة الماركسية التي ينبغي أن نقرأها هي الأخرى في نفس الوقت في كتاب رأس المال » (٢) . فإذا كان الكتاب لم يقرأ حتى الآن قراءة تليق به ، فإن مرد ذلك إلى عدم استخلاص ما يتضمنه من فلسفة . الكتاب إذن يتطلب قراءة مضاعفة هي علمية وفلسفية في نفس الوقت . والفلسفة عند التوسير هي شرط معقولة موضوع العلم . والتفلسف هو دراسة في أي الظروف وبأي الشروط تظهر المشكلات العلمية فالفلاسفة هم الذين يؤرخون للنظريات ويكتبون نظرية ذلك التاريخ .

إن كتاب رأس المال ، إذن ليس مجرد أطروحة في الاقتصاد لأنه في نفس الوقت يتضمن كل الفلسفة الماركسية ، وذلك لأنه « نظرية علمية في الاقتصاد » .

ألم يقف ماركس في مواجهة التصور الساكن Fixiste والمجرد abstraite الاقتصاد البورجوازي ؟

ألم يصرح بأنه ، ينبغي إدخال التاريخ في فهم المقولات الاقتصادية لكي تتضح طبيعتها ونسبيتها وقدرتها على التأثير في مولاتها ، (٣) ؟

يرى التوسير أن هذه النقطة عند ماركس هي التي تولد عنها سوء الفهم عن علاقة الماركسية بالتاريخ وعن الاتجاه التاريخي المزعوم الذي اعتبر من أساسيات الفكر الماركسي (٤) .

وقد كان سبب سوء الفهم هو تطبيق التصور الإبدولي لزمان الهيغل على نظرية ماركس العلمية ، وهو زمان يتصف بالتجانس والاستمرارية ، وهو ليس شيئاً آخر سوى التصور الساكن الذي يتصل بالوعي الفردي والممارسة اليومية . إن « استمرارية الزمان » عند هيغل ترتبط باستمرارية التطور الجدلي للفكرة Idée . والفهم سمات الحاضر كان هيغل يلجأ إلى (ماهية) الشكل الاجتماعي بوصفها لحظة من لحظات تطور (الفكرة) . ففيها وراء تنوع المظاهر الاقتصادية والسبائية والفنية والدينية تكن لحظة من لحظات الحاضر السكليه للفكرة الشاملة . والكل الاجتماعي يؤدي وظيفته إذن باعتباره (كلا عالياً) tout Spirituel يوجد في الأعماق السحيقة .

وعلى العكس تماماً من فكرة الشمول الهيغلي ، نلاحظ أن المفهوم الماركسي للتاريخ ينبغي أن يكون إبتداء من التصور الماركسي للشمول الاجتماعي la totalité sociale . فماركس يقول بوجود « بنية مشتتة نسبياً » لكل

3 — Ibid , p. 36.

4 — Ibid., p. 37.

مستوى من المستويات (الاقتصادية والسياسية والعلمية والجمالية والفنية .. الخ) ثم يعمد إلى تكوين « الككل الاجتماعي » باعتباره « بنىة معقدة » تتألف من ترابط المستويات البنيوية ، مع ملاحظة أن « البنية الاقتصادية » هي التي تحدد جميع البنيات (غير الاقتصادية) . يقول التوسير :

« ليس من الممكن — في نظر ماركس — تعقل عملية تطور المستويات المختلفة للككل في نفس الزمان التاريخي : وذلك لأن نمط الوجود التاريخي لتلك المستويات ليس نمطاً واحداً بعينه . وإذن فلا بد لنا من أن نحدد لكل مستوى الزمان الخاص به ، وهو زمان مستقل نسبياً عن سائر أزمنة المستويات الأخرى ، ومن ثم فإنه لا بد من تصور الزمان الخاص بكل مستوى من هذه المستويات على أنه قائم بذاته نسبياً » (٥) .

ويتضح من هذا النص أنه لا مكان للبساطة في فكر ماركس ، فكل مستوى من المستويات يتمتع ببنية مستقلة تخضع لتحديدات وتؤثر في الككل ، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون « الاقتصاد » مماثلاً للماهية الهيكلية ، وتكون البناءات الفوقية مجرد تعبيرات أو ظواهر لتلك الماهية . وأيضاً لا يمكن أن يكون التناقض الاقتصادي هو المحرك للديالكتيك الماركسي وهو المحدد للشعور التاريخي وكأنه مبدأ باطن يحرك بقية المتناقضات على اعتبار أنها معلولات أو انعكاسات الحقيقة أولى .

التناقض الاقتصادي إذن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه ماهية أو مبدأ أو حلة بالمعنى التقليدي . ومع ذلك ، فإن الشمول الماركسي إنما يخلق على مجموع

من التحديدات الفعالة التي يقوم بها الاقتصاد ، والتي تنضج هذه النقطة يقترح علينا التوسيع فكرة التحديد المتعدد العوامل *Surdétermination* أو التناقض ذو الأطراف المتعددة *Contradiction surdéterminée* ، يقول :

« إن التناقض (الماركسي) لا يفصل عن بنية الكيان الاجتماعي في مجموعه ، أي أنه لا يفصل عن الشروط الوجودية للعوامل التي تتحكم فيه لأنه إذن متأثر بها وخاضع ومحدد لها في نفس الوقت كما أنه خاضع لمختلف مستويات التكوين الاجتماعي التي يبعث فيها الحياة . وهذا ما يبرز القول بأنه مبدأ التحديد المتعدد العوامل » (٦) .

لكل نمط من أنماط الإنتاج إذن زمان وتاريخ يخصان تطور القوى المنتجة : زمان وتاريخ لعلاقات الإنتاج ، و زمان وتاريخ لوسائل الإنتاج ، و زمان وتاريخ لعناصر البنيات الفوقية . . الخ كل تاريخ منها له إيقاعه وشدته ؛ أي استقلاله بالنسبة لكل رغم تبعيته له في نفس الوقت .

وهكذا يتبين أن التصور الماركسي للتاريخ ليس سوى تصور لزمانية متمايزة *Temporalité différentielle* أو تاريخ فارق *Histoire différentielle* (٧) .

إن هذا التصور المعقد ذا التحديد المتعدد العوامل للشمول الماركسي ، وهذا الاستقلال النسبي لجميع المستويات ، وما يترتب على ذلك من تصور طبيعة فارقة للتاريخ ، كل هذا من شأنه أن يخلص الماركسية من تلك الصورة المبهمة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال الهائل للبناءات الفوقية على أنه في مجموعه

6 — P. M., pp. 99 — 100.

7 — Jean CONILH ; Op. Cit., p. 187.

مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لما هية غامضة تنتهي تحت الاقتصاد ، لقد كانت هذه الصورة مبسطة بقدر ما هي جديدة . وحسبنا أن نذكر ما عرف عن فقير النظريات الماركسية في مجال الإنسانيات وبالتالي فقر الجمهوريات الاشتراكية في هذا النوع من الانتاج ، بسبب غياب نظرية مستقلة لكل مستوى من مستويات البنيات الفوقية ، كل على حده (٨) .

ماركس وهيجل :

على الرغم مما درج عليه المؤلفون في تاريخ الفلسفة من اعتبار الجدل الماركسي امتداداً لجدل هيجل في صورته المعكوسة ، وعلى الرغم من النصوص الماركسية التي تؤيدهم فيما ذهبوا إليه ، فإن التوسيع يبرهن — بقراءته التشخيصية — على وجود قطيعة إبستمولوجية تفصل بين المفكرين الألمانين .

ومن المعروف أن القراءة التشخيصية تستبعد اللبس أو الغموض أو القصور في كتابات ماركس نفسه .

وكان ماركس قد كتب في مقدمة كتابه ، رأس المال ، يقول : « إننا نرى الجدل عند هيجل واقفاً على رأسه ، لذا لابد من أن نعيده إلى الوضع الصحيح ، كي نستخلص اللب العقلائي من داخل القشرة الصوفية » .

ورأى البعض في هذه العبارة دليلاً على الاتصال والاستمرارية بين هيجل وماركس مادام الإنسان الذي يسير على قدميه بعد أن كان يسير على رأسه ، يبقى دائماً هو هو الإنسان .

ويرفض التوسيع هذه النظرة الساخنة التي تقول بالاتصال ، ويؤكد أن

و استغنى عن اللب العفلافي ، يشير إلى عملية تغيير جدرى يتعرض لها التاج
مستخلص ولا تكشف عنها الكلمات الظاهرة (٩) .

ومهما كان من شوء ، فإنه لا خلاف على أن ، بنية ، الجدل الماركسى تختلف
تماماً عن بنية الجدل الهيجلى ، خصوصاً وأن جدل ماركس يقوم على الفهم المتعدد
للتناقض ، بينما ظل جدل هيجل يستند إلى نظرة واحدة مبسطة للتناقض .

الماركسية ليست هيجلية إذن ، لأنها لا تجعل من التماض الهيجلى (وصورته
الواحدية المبسطة) المحرك الأوحيد لمجلة التاريخ بأسرها ، وهى تستعير عنه
تقاً قدمنا بفكرة التوحيد المتعدد العوامل . فالتناقض القائم بين ، رأس المال ،
و العمل ، هو تناقض معقد متعدد تحدده مجموعة من الأشكال والظروف الملوسه
بالإضافة إلى صور البليات الفوقية .

وكان بعض المؤلفين يقرر بأن ماركس استبقى ، الحدين ، الأساسيين فى
تفكير هيجل وهما المجتمع المدنى والدولة ، وإن كان قد عكس العلاقة القائمة بينهما
بحيث تصبح الظاهرة ماهية والماهية ظاهرة ، والحقيقة - فيما يرى ألتوسير - أن
ماركس قد رفض كلا من ، الحدين ، الهيجليين كما رفض العلاقة القائمة بينهما ، فهو
لم يقلب وضع الجدل الهيجلى لتصبح الحقيقة الاقتصادية هو ماهية الظاهرة السياسية
بعد أن كانت السياسة هى الماهية بالنسبة للاقتصاد فالافتصاد أو الجانب المادى
يرجع عام لا يمثل فى نظر ماركس المبدأ الأوحيد للعقولة الشاملة .

ويرى ألتوسير أنه من الخطأ رد الجدل التاريخى بأسره إلى ذلك الجدول
المادى المولد لأنماط الانتاج المتعاقبة وإلا لكانت الماركسية مجرد نزعة اقتصادية
متطرفة .

القول بأن « الاقتصاد » هو العامل الأوحـد المتحكم في حركة التاريخ ، يعتمد إذن على فكرة « التناقض البسيط » ، وهو قول باطل لا تقيده نصوص ماركس فالواقع المتعقل عند ماركس هو « كل بنىوى » له مستوياته النوعية المختلفة . والبنية الاقتصادية في مجتمع من المجتمعات لا تفهم إلا بالنظر إلى سائر المستويات البنوية السائدة والتي ترابط فيما بينها داخل نسق محكم .

ويظهر لنا بما تقدم أن ماركس - في نظر ألتوسير - يرفض أسطورة التفسير القائم على عوامل بسيطة كما يرفض التأويل الأحادي القائم على إغفال مافي الواقع من « تعقد » . ففهم « الواحدية » - عند ألتوسير - هو مفهوم إيديولوجي غريب على الماركسية ، كما أن الواقع الماركسي لم يعد « دياكتيكيا » بل أصبح « بنوياً » : فإذا كان (الديالكتيك) الزائف عند هيجل يقضى بتوالد العناصر والعلاقات الاقتصادية على سبيل التعاقب الزماني ، فإن الواقع البنوي يشتمل في كل تكوين من تكويناته على إشكالية خاصة ، باطنه . وإذا كان « الكل » الهيجلي ليس شيئاً سوى التطور المغترب لوحدة بسيطة أو اجسداً بسيط هو نفسه مجرد لحظة من لحظات تطور « الفكرة المطلقة » ، فإن « الكل » الماركسي هو نسق بنوى معقد له مستوياته النوعية المختلفة .

وهكذا تفشل النزعة الهيجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد لأن التطور عند هيجل يبدأ من « وحدة أصلية بسيطة » Unité originare ، دعا ماوتسي تونج إلى مخالفته عند ما قال : « أنه ليس في العالم شيء واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة » . وكان هيجل يتصور أن العملية التاريخية تعادلبده دائماً من جديد ، إلى غير ما حد ، على أن يكون « التعدد » مجرد « ظاهرة »

فنحصر مهمتها في الكشف عن ماهية ، الوحدة الأصلية (١٠) .

يقول التوسير :

« إن الماركسية تعتمد عن الأسطورة الأيديولوجية لفلسفة تبحث عن الأصل origine ، وتستبدلها بالبنية المعقدة لجميع الأشياء الملموسة . فهذه البنية هي المحددة لطبيعة الأشياء ، كما أنها هي المحددة أيضاً لتطور الممارسة النظرية Pratique théorique التي تتمخض عن المعرفة .

لم يكن لدينا إذن ماهية أولى هي بداية وأصل الوجود ، بل كنا دائماً بصدد معطيات حاضرة تمتد جذورها في الماضي إلى الحد الذي لا يمكن لمعرفة أن تتوغل أبعد منه . لم يعد لدينا إذن وحدات بسيطة بل وحدات معقدة تكون وبنية ، (١١) .

البنية والاقتصاد :

اعتقد أصحاب النزعة الاقتصادية المتطرفة Economisme أن المتناقضات التي ينطوي عليها النظام الاقتصادي الرأسمالي هي التي تعجل بالقضاء عليه لصالح نظام اقتصادي ناشئ . وأصحاب هذا الاعتقاد يملون دور المستويات التوسعية ودور للتاريخ الثوري على وجه الخصوص . فهم يرون التناقض السائد في قوى الإنتاج والاقتصاد والممارسة العملية ، على أن تكون الأدوار الثانوية لعلاقات الإنتاج والسياسة والممارسات النظرية والأيديولوجيا .

ويرى التوسير أن هذا التفسير الاقتصادي المتطرف خاطئ ، لأن بعض

(١٠) راجع أيضاً : زكريا إبراهيم « مشكلة البنية » ، ص ٢٣٢ - ٢٣٧

(١١) P.M., p. 203.

مخصوص ماركس ولبنين تقرر بوضوح أن الإنسان هو صانع الثورة وأن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ . ومن ثم ، فإن الوفاء لماركس يكون بإحراز تقدم نظري وإعادة النظر في الجدل (١٢) .

والبنية ليست صورة منظمة (بكسر الظاء وتشديدها) لوسط متجانس . وذلك لأن لكل مجال بنيته النوعية الخاصة به (مجال الاقتصاد أو السياسة أو الإيديولوجيا الخ) . أما البنية الاجتماعية الشاملة ، فإنها هي التي تنظم تلك البنيات النوعية غير المتجانسة . ومن ثم ، فلا ينبغي الاعتقاد بأن البنية الاقتصادية تتطور في وسط متجانس . يقول التوسير : « إن ماركس يرفض فكرة المجال المتجانس للظواهر الاقتصادية كما يرفض تصور « الإنسان الاقتصادي » الذي تستند إليه تلك الفكرة » (١٣) .

وقد كان تصور « الإنسان الاقتصادي » يقوم على تعريف الإنسان بما لديه من حاجات Besoins ، وتعريف الاقتصاد بأنه النشاط الذي يهدف إلى إشباع الحاجات البشرية .

وبين التوسير أن رفض فكرة المجال المتجانس يستند إلى أن الإنتاج الاقتصادي يكون في اتجاهين : فهو من ناحية يشبع الحاجات الفردية ، ومن ناحية أخرى يشبع حاجاته هو .

وزيادة على ذلك ، فإن الحاجات البشرية ليست معطيات مطلقة بل هي معطيات تاريخية تختلف باختلاف الإنتاج ذاته .

(12) Jeanne Parain-vial « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat Toulouse, 1969), p. 155.

(13) L.G , II, p. 137,

ويرى التوسير أن الحاجات الوحيدة التي لها دور اقتصادي هي الحاجات التي من الممكن أن تشبع اقتصادياً : وهذه الحاجات لا ترد إلى « طبيعة الإنسان » بل إلى مستوى دخله ، وإلى طبيعة المنتجات التي في متناول يده ، والتي ظهرت في لحظة من اللحظات كنتيجة للقدرات التقنية الإنتاجية (١٤) .

ويلاحظ التوسير أيضاً أن تحديد حاجات الأفراد بواسطة صور الإنتاج إنما يذهب إلى أبعد من ذلك ، خصوصاً وأن الإنتاج لا يقتصر فقط على الأدوات الاستهلاكية ، بل يمتد أيضاً إلى أعماق الاستهلاك وإلى الرغبة في الاستهلاك ذاتها (فالحاجة إلى امتلاك سيارة مثلاً لا توجد إلا إذا وجد انتاج لسيارات الركوب) (١٥) .

وبعبارة أخرى ، فإن الاستهلاك الفردي الذي يقوم ظاهرياً على الصلة بين الحاجات وقيم الاستخدام (١٦) إنما يرتد في النهاية إلى القدرات التقنية للإنتاج (أي مستوى قوى الإنتاج ، وعلاقة الإنتاج بالنظام الاجتماعي ، وكيفية توزيع الدخل ، وكيفية التصرف في فائض القيمة ، والمرتببات) . وهنا نصل إلى الطبقات الاجتماعية ، التي هي بمثابة الذوات الحقيقية *les vrais sujets* في عملية الإنتاج .

ومما تقدم يتبين لنا أن العلاقة المباشرة بين الحاجات ، وبين « طبيعة بشرية » يكاد يكون ضرباً من الوهم : وربما كان الأحرى بنا أن نقاب وضع المسألة ونقول أن فكرة الطبيعة البشرية إذا قدر لها الوجود ينبغي أن تمر بالتعريف الاقتصادي

(14) Jeanne Parain-vial : Op. cit., p. 157.

(15) Ibid.

(١٦) الإشارة هنا إلى استخدام المنتجات الاستهلاكية المتداولة في الأسواق.

لتلك الحاجات . والحاجات تخضع بدورها لتحديد بنسوى مزدوج : بنية للعلاقة بين القوى المنتجة ، وبنية لعلاقات الإنتاج .

ويلاحظ التوسير أن هذا التصور إنما يفضي الأثر ويولد جهاً كلاسيكياً دورها المؤسس للاقتصاد . فالظواهر الاقتصادية قد أخضعت له وعلاقات الإنتاج ، وأصبح الإنتاج هو الذي يحدد الاستهلاك والتوزيع وليس العكس . ومع ذلك فإن الفضل لما ركس لا في أنه أحكم سيطرة علاقات الانتساج لحسب ، بل لأنه تحدث عن موضوع جديد - الاقتصاد يختلف تماماً عما عرفه الاقتصاد الكلاسيكي (١٧) .

إن مفهوم الانتساج - عند ماركس - يتضمن عملية العمل ، والعلاقات الاجتماعية للإنتاج .

أما عملية العمل ، فإنها تنصب على الظروف المادية والتقنية للإنتاج ، وتشمل ثلاثة عناصر : نشاط الإنسان ، والموضوع ، أو الشيء الذي ينصب عليه هذا النشاط ، والأدوات التي يستخدمها الإنسان في ممارسة نشاطه .

وقد كشف ماركس عن إهمال الاقتصاد البورجوازي لدور الثروة الطبيعية في عملية العمل ، كما كشف عن خطأ الفصل بين الثروة الطبيعية وبين النشاط الإنساني خصوصاً وأنه لا توجد ثروة طبيعية إلا بفضل العمل ، كما أن العمل لا ينصب إلا على الثروة الطبيعية .

لم يبق إذن في تصور ماركس سوى الوحدة - *Unité* - والوحدة

(الإنسان ← العامل ← في ← الطبيعة) ، وهذه الوحدة تختلف باختلاف العلاقات الاجتماعية الملزمة للإنتاج .

أما العلاقات الاجتماعية للإنتاج فيقول عنها التوسير :

« إنها لا يشكها الإنسان فقط ، بل تأليفات خاصة تضاف إلى عناصر عملية الإنتاج وإلى الظروف المادية لعملية الإنتاج ، (١٨) .

وأما مفهوم « نمط الإنتاج » ، فإنه يتضمن وحدة تشمل : الإنسان والطبيعة والعلاقات الاجتماعية .

وهنا يظهر لنا معنى « البنية » : فهي العلاقة المستولدة عن تميز العناصر . وهذه العناصر ليست أشياء بل تصورات .

وتوضيح هذه النقطة نقول أنه لما كان مصطلح « قوى الإنتاج » يشير إلى علاقة خاصة داخل « نمط الإنتاج » ، ولما كان الطابع المميز لهذه القوى — في المجتمع الرأسمالي — هو انتقالها المستمر من العمل اليدوي إلى العمل الميكانيكي (الآلي) ، فإنه قد ترتب على ذلك ضرورة تقسيم العمل أو تفتيته بحيث أصبح أى منتج صناعي ، مهما صغر حجمه هو حصة عمل الكثرة . وإحصاء هذه الكثرة يشمل ليس فقط العمال الذين يقفون أمام الآلات ، ويسأمون من تأديتهم لحركات آلية ورقية ومعتربة ، بل يتضمن كذلك أصحاب المعارف العملية والتجارب العملية التي أدت في مجموعها إلى ظهور الآلة ، وهو لا يشمل دور الدولة في ضمان الظروف الآمنة .

ويقول ماركس عن هذا العمل المغترب :

.. لـسـي تكون منتجاً يـكـنـى أن تقوم بإحدى وظائف العمل الجمعي *travailleur Collectif* ، أو أن تكون عضواً من أعضائه (١٩) ، .

وهكذا ، فإن ، ماركس بتحليله لواقع الظروف المادية التي يتضمنها مفهوم الإنتاج ، إنما يفتح مجالاً لتصورات إجرائية في ميدان التحليل الاقتصادي (٢٠) . من هذه التصورات مثلاً رأس المال الثابت ورأس المال المتغير . بل إن موضوع علم الاقتصاد قد اكتسب عنده تعريفاً جديداً هو : بنية علاقات الإنتاج .

ونلاحظ بناء على هذا التعريف أن موضوع علم الاقتصاد لا يمكن أن يحدده بين معطيات العالم الخارجي . فهو إما غير ظاهر ويتطلب جهد الباحث للكشف عنه ، أو أنه على الأحرى يحتاج إلى تركيب (٢١) .

ذلك لأن من أهم خصائص العلم أن يركب موضوعه ، أي يكشف عنه باعتباره علاقة مختبئة . فالحقيقى يختبئ بطبيعته كما يقول شيخ البنيويين ليفى ستروس .

والاقتصاد عند التوسير هو البنية السائدة ، أى على تسود وتفهم سائر المستويات البنيوية داخل النسق الاجتماعى الشامل . ومع ذلك فإن التوسير

(19) Le Capital, 11, pp. 183 et 184

ذكرته J.P. VIAL, op. cit., p. 159

(20) L.C., 11, P. 146.

(٢١) راجع مبادئ المنهج البنيوي في مقدمة هذا البحث .

يرفض النزعة الاقتصادية المتطرفة التي تعتبر الممارسة الاقتصادية هي الواقع الوحيد والعلة الأولى وتنظر إلى سائر الممارسات الأخرى على أنها انعكاس للممارسة الاقتصادية .

وإذا جاز لنا أن نستبقى مفهوم « العملية الاقتصادية » ، فينبغي أن نعلم أننا هنا لسنا بإزاء عملية ميكانيكية ، بل هي عملية من نوع آخر مختلف تماماً هي « العملية البيولوجية » . والعالية البيولوجية هنا هي تعبير عن « فاعلية علة غائبة » ، أو هي مجرد إشارة إلى « تكوين العلة في صميم معلولاتها » (٢٢) .

يقول ألتوسير :

« إن علاقات الإنتاج ليست سوى بنيات ، والاقتصادي المأدب ينشغل بالوقائع *Faits* الاقتصادية الملموسة القابلة للقياس (مثل قيمة السلع ومقايضتها بأخرى ، ومثل الرواتب والمائد والإدخار الخ) ، دون أن يتوصل إلى بنية هذه الوقائع . ومثله في ذلك كمثل الفيزيائي - قبل نيوتن - عند ما تعلق بصره بسقوط الأجسام وعجز عن تركيب قانون الجاذبية » ، (٢٣) .

ويتضح من هذه العبارة أن ألتوسير يقف في مواجهة التجريبيين ويفكر على طريقة العقلايين . ويتأكد ذلك في عبارة أخرى يقول فيها :

« إن معرفة أي شيء واقعي لا تمر مباشرة بالملموس ، بل بإنتاج تصور لذلك الشيء به يصبح موضوعاً للمعرفة ، وهذا هو شرط إمكانية

(٢٢) ذكرى إبراهيم : « مشكلة البنية » ، ص ٢٣١ .

(23) L.C., 11, P. 158.

النظرية ، (٢٠) .

والعسكرة بهذا المعنى لا تحتضن الواقع بل إنها تنصب على وكل ، معقد ،
بذوي ، معطى متبقيا . وهي تعمل على استحداث (التصور) الملائم له بوسائلها
النظرية الخاصة . وبعبارة أخرى ، يرى التوسير أن وسائل المعرفة هي المفاهيم ،
أو ، التصورات ، ، وأن موضوع المعرفة من حيث هو ، إنتاج ، لا بد من
أن يحى . مغايراً تماماً للموضوع الواقعي ، ومن ثم فإن عليه أن يندمج في نسق
محكم من المفاهيم ، أو ، التصورات ، حتى يصبح موضوعاً عالمياً بالمعنى
الدقيق . وهنا يظهر خطأ النزعة التجريدية الساذجة التي ترد التصور المسادى إلى
التأكيدي بأن الوعي هو مجرد انعكاس للواقع ينصف بالسلبية في حين أن المعرفة
عدو ما ركس هي بمثابة وإنتاج ، يغير من مادة الممارسة النظرية الأولى .

إن المعرفة لا تتولد إذن عن المادة ، بل إنها تتولد عن المعرفة ذاتها .

البنية والتناقض :

يقول التوسير :

« إن بنية علاقات الإنتاج هي التي تحدد أماكن ووظائف يشغلها القائمون
بالإنتاج على اعتبار أنهم هم حملة هذه الوظائف ، (٢٥) .

ونلاحظ في تطبيق تصور البنية الاقتصادية (وهي البنية السائدة) على
المادية التاريخية ، أن هذا التطبيق يتضمن الجمع بين مفهومى « السيادة » و

(24) Ibid , P. 164.

(25) L.C., 11, P. 229.

«التناقض» . وهو جمع ضروري لتفسير الصيرورة ولتبرير المصالحة بين عبارتين هامتين لماركس والتوسير :

ففى حين تقول عبارة ماركس « إن صراع الطبقات هو المحرك للتاريخ » يقول التوسير « ليست السياسة هى صاحبة السيادة بل الاقتصاد » (٢٦) .

والحديث عن مفهوم التناقض فى كتابات التوسير يكتنفه الغموض رغم أنه من المفاهيم الضرورية عند كارل ماركس . وهو ضرورى لأنه يجعل التغير معقولا أو يبرر معقولية التغير .

وكان التوسير يقف فى مواجهة مفاهيم « السلب » و « سلب السلب » على اعتبار أنها مفاهيم إيديولوجية . يقول :

« إن السلب وسلب السلب والاعترا ب هى تصورات إيديولوجية لا يمكنها — من وجهة النظر الماركسية — أن توضح سوى مضمونها الإيديولوجى » ، (٢٧) .

وعلى أى حال ، فإنه لمن الصعب أن نفهم مكانة التناقض داخل البنية . فالبنية — فى نهاية المطاف — ليست سوى تصور منظم لتصورات أخرى .

وإذا كان من السهل أن نفهم وجود التناقض (أو حتى الصراع) بين قوى ملموسة ، فإنه مع ذلك لا يمكن لآى « تصور » أن يحمل فى

(26) P.M., p. 221.

(27) P.M., P. 221,

(٢٠٢)

داخله علاقة تناقض . وذلك لسبب بسيط هو أنه لا وجود لتصور متناقض .

وعلى هذا ، فإذا صح أن بعض العلاقات التي تستهدف فيها البنية هي علاقات تناقض ، فإنه مع ذلك لا وجود لمفهوم التناقض داخل البنية . ولذا كان ينبغي إقامة علاقات محددة بين تصورات هي عناصر البنية وبين القوى المتصارعة في الواقع حتى تتضح البنية ذاتها باعتبارها النموذجاً لتشغيل الواقع .

تقويم وتعقيب

رأيا كيف أن تصور « التناقض » يشكل صعوبة داخل المفهوم الألتوسيري للماركسية رغم أنه من التصورات الرئيسية عند ماركس . والحقيقة أنه ليس مفهوم التناقض وحده هو المثير لل تساؤل ، بل مفهوم « التاريخ » أيضا . والسبب في ذلك يرجع إلى طبيعة النسق البنيوي ذاته ، فهذا الأخير أقرب إلى السكون منه إلى الحركة . والبنيويون درجوا على وضع « النظام » في مرتبة أعلى من « التغيير » . وقد التزم ألتوسير بالمبادئ البنيوية ، فخرج بذلك عن أساسيات الفكر الماركسي . وهو في نظر البعض - يقدم لنا مادية تاريخية بدون تاريخ وماركسية بدون ماركس !

يقول الدكتور محمد السكردى في مقال عن النقد البنيوي :

« إن ألتوسير يرفض ربط الفكر الماركسي بالتاريخ ، ويريد إقامة نسق منطقي في قلب الخطاب أو النظرية الماركسية ، بحيث تكتسب قيمتها من ذاتها ، وتنبثق فيها « الحقيقة » من ترابط النسق ومنطقية الذاتية ، (١) .

ويقول روبر بارى Paris في مناقشة آراء ألتوسير نشرتها مجلة مركز الدراسات الاشتراكية في فرنسا :

« إن بنيوية ألتوسير ليست الماركسية ، بل هي آراء ألتوسير تخفيها عبارات ماركسية ... وفي رأي أن ألتوسير لا يفتسب إلى الماركسية إلا بقدر ضئيل

(١) محمد علي السكردى : « النقد البنيوي بين الإيديولوجيا والنظرية »

جداً . وأنا لا ألوم التوسير لأنه كتب ما كتب ، بل لأنه قدم ما كتبه على أنه
ماركسي ، (٢) .

ويتحدث هنري ليفييفر Lefebvre عن صعوبة تطبيق المنهج البنيوي ويقول
عن البنيوية الماركسية :

« إنها طبعة جديدة لهيراقليطس راجعها ونقحها أحد الإيليين ، (٣) .

وفيما يختص بالمنهج ، فقد لاحظنا أن التوسير أحل منهج « القراءة » محل
منهج « التعليق » ، جاءلا منه طريقة تحليلية هي أشبه ما تكون بما يفعله المحلل
النفسي في حين يتخذ من بعض الكلمات المرسله ، والطفوات اللسانية ، والغلطات
العقوبة أمساً علمية يبنى عليها كل تشخيصه للمرض ، دون الإلتهفات إلى الكلام
الصريح والعبارات الواضحة والتقريرات العلمية . ومثل هذه القراءة
« التشخيصية » لا تخلو من مخاطر خصوصاً حين يحىء المحلل ويتكلم هو بدلا من
أن « ينصت إلى المريض » . ولهذا أتهم التوسير بأنه لا ينتسب إلى الماركسية إلا
بقدر ضئيل جداً .

وعلى الرغم من ذلك كله ، فلا شك أن أعمال التوسير تمثل مرحلة إيجابية
في لئراء الفكر المذهبي والسياسي بوجه عام والماركسي على وجه الخصوص .

2 — R. PARIS : « Hegel et marx », in (Cahiers dy Centre
d'Études Socialistes, mai 1998). p.88

3 — H. Lefebvre : « Au dela du Structuralisme », (Paris
1971) p. 325.

ومن المعروف في تاريخ الفلسفة اليونانية القديمة أن هيراقليطس فليسوف
التغير في حين أن الإيليين كانوا يبرهنون على بطلان الحركة .

فكنايات التوسير هي التي وسعت نطاق المفهوم الماركسي للبناءات الفوقية وعلاقتها بالبناءات التحتية، وهي التي خلصت الماركسية من تلك الصورة المبسطة التي عرفت عنها والتي تنظر للمجال المائل للبناءات الفوقية على أنه في مجموعه مجرد معلول أو ظل أو انعكاس لماهية فاضحة تختبئ تحت الاقتصاد. إن إنمال التوسير إنما تفتح الطريق إلى البحث في جميع المجالات، فهي بمثابة برنامج حقيقي يستهدف تكوين نظرية مستقلة - تستند إلى الفلسفة الماركسية - لكل مستوى من مستويات البناءات الفوقية، كل على حده، لاستقلاله بتسارخ نوعي خاص.

ومن منطلق التقويم لهذه الأعمال التي أثارت ضجيجاً في الأوساط الفكرية المعاصرة، ينبغي أن نشير إلى غموض في الماركسية انسحب على فكر التوسير: فالعالم الموضوعي للنظرية الماركسية التي يقترحها علينا التوسير هو عالم استثنائي يفتقر إلى أبعاد، ويبدو أنه يفتقر أيضاً إلى مركز للتوجيه أو إلى فاعل يضع فيه الحركة. صحيح أن ماركس يرى من هذا التصور الاستثنائي للعالم، إلا أنه مع ذلك، مشغول عن إحلال الآلية محل الذكاء البشري، فهو يؤسس علماً للظواهر الاقتصادية والاجتماعية في كل ما تصف به من ضبط وصرامة وموضوعية، ثم يحاول أن يزوج فيه بارادة بطولية واربما فوضوية لحركة عمالية تطالب بالإشتركية. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم هذا الزواج على أساس من العلم فقط؟ وكيف؟

هل التغير الذي تنهأ به ماركس قد نقش في سماء الفكر كما رصدت مسبقاً -
مسي بكل دقة معظم التحركات المستقلة للأجرام السماوية؟

إذا صح أن كانت الإجابة بنعم، فلسنا بحاجة لبذل الجهد ومضاعفة النشاط.

... وإذا كانت غير ذلك ، فإننا نقول ان التوسير الفلسفي الذي يفتقد إليها العمل السياسي ، وهل نترك هذه النظرية لتقدير السياسي نفسه وما يصفه به من انتهازية هي من مكونات طبيعته ، أم يترك الأمر لثقلاتية الجماهير فتتهحرك في الوقت المناسب وفي الاتجاه الصحيح ، مقودة في ذلك بقوة معجزة يفتخر الوعى بها ؟

لقد أرادت الماركسية أن تضع ثقلها السكاملة في الحركة الجدلية أو الميكانيكية للقوى المنتجة ، وما قد يترتب عليها من تغيير في العلاقات . وهي بذلك تنسب التغيير إلى أى شئ آخر غير الذكاء الإنسانى وما يخططه من مشروعات .

أليس من حق العلم أن يحتج ضد إضافة هذه الإرادة المنفعلة (إرادة الجماهير) إلى الجواهدي الذى يسود بنياته ؟

ألم يبين لنا نيتشه أن منابع القيم والإرادة التى تهبث فيها الحياة لا يمكنها أن تنبثق من العالم الموضوعى الثابت للمعرفة ؟

لقد أراد التوسير أن يقضى على الغتوض الذى ساد فى الفلسفة الماركسية ، وذلك بردها إلى حظيرة العلم .

ولكن هل يمكن لمطريته البنيوية أن تبنى بعلم اقتصاد للقيم والإرادة ، وهو مجال يختلف تماماً عن مجال العلم والاستمولوجيا ؟

وفما يختص بالاقتصاد باعتباره هو البنية الشائكة التى تحكم وتؤسود داخل النسق الاجتماعى ، نقول أن هذا المشروع الذى بدأه التوسير يائس المشروع الديكارتي القديم الخاص بالرياضة الكلية . وكان باشلار قد تصدى لمثل هذه التمشيطات وأثبت منهم إمكانية تحقيقها على مدى صورة ، كما أكد أن العلم الخاص بإنشاء علم كلى ومعرفة موحدة لم يكن سوى البديل البسيط لتمتازيق الماهيات .

وقد تبدد هذا الحلم إلى الأبد بعد أن ظهر أن ساحة العلم ميدان غير متجانس ،
يسوده التباير وعدم الاتصال .

ولإذا كانت الفلسفة ابتداء من أرسطو هي معرفة بالعلل الأولى فإنه لبقى
على كل فليسوف أن يبرر اختيار علة الأولى . غير أننا نفتقد هذا التبرير عند
التوسير .

وكان بعض الفلاسفة الماركسيين قد تمكنوا من تأسيس العلمية الاقتصادية على
طبيعة الإنسان نفسه . وهذا ما فعله سارتر مثلاً في كتاب « نقد العقل الجدلي » (١) .
أما التوسير فهو تارة يحدثنا عن « العلمية البنوية » وتارة أخرى عن « ككون العلة
في معلولاتها » ، أو « وجود البنية في آثارها » (٢) ، وهي مصطلحات متخبطة
وتظل غامضة . وربما كان سبب التخبط أن التوسير يرفض الدخول في أى مجال
جديد سوى مجال العلم . وهنا نقسم : لم هذا الإصرار من قبل الفلسفة المعاصرة
أن تتعلق بأهداب العلم وتخشى أن تباعد عنه ؟

صحيح أننا قد دخلنا عصر العلم ، وأصبحت المعرفة العلمية تحيط بنا من كل
جانب ، وننفذ إلى أعماقنا ، وتتدخل في أخص أمورنا ، ولا يمكن لأى إنسان أن
يهرب من هذه الحقيقة . وصحيح أن الفلسفة المعاصرة تسير منهج العلم ،
وتتسامل عن حدود المعرفة العلمية وقدرة الإنسان المعاصر على الاكتساب
والاستيعاب . غير أن هذا الالتقاء المذهبي بخصوص الالتفاف حول المعرفة

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٦٠ . راجع : « البنوية في الأنثروبولوجيا
وموقف سارتر منها » للدولف .

«٥» L.G., II, PP. 170-371.

العلمية، ومنافستها إنما هو استعق فهمير عن القلق المعاصر . ويتأكد هذا الرأي من
قبلي أحد رواد البنية، ميشيل فوكو، حين يقول :
« إن البنية ليست شيئاً جديداً ، إنها الضمير المتيقظ والقلق للمعرفة
الحديثة » (٦) .

كما يتأكد من تراثنا بشتى ومخاوفه حين يقول :
« ليست غريزة الخوف هي التي تقود معرفتنا ؟
أليست السعادة التي تصاحب اكتشاف الذات هي المحطة التي افترقت بالآمان
بعد أن عثرت عليه أخيراً (٧) ؟

(٦) ميشيل فوكو : « الكلمات والأشياء » ، ص ٢٢١ .

(٧) Nietzsche : « Le gai Savoir » .

ذكره : J, CONILH, Op. cit

مصادر البحث

أولاً : أهم مؤلفات ألتوسير : L. ALTHUSSER

- 1 — Montesquieu : La Politique et l'histoire (Paris, P.U.F., 1959).
- 2 — Pour Marx (Paris, Maspero, 1965).
- 3 — Lire le Capital (Paris, Maspero, 1968).
- 4 — Lénine et la philosophie, (Paris, Maspero, 1969).
- 5 — Réponse à John Lewis, (Paris, Maspero, 1973).

ثانياً : مراجع أخرى :

- ١ - زكريا إبراهيم : « مشكلة البنية » مكتبة مصر سنة ١٩٧٦ .
- ٢ - محمد علي الكردي : « النقد البنوي بين الإيديولوجيا والنظرية »
(مجلة فصول : مارس ١٩٨٤)
- 3 — CONILH Jean : « Lecture de Marx (Louis Althusser) », in (Esprit, Mai 1967).
- 4 — DUMONT Fernand : « Les Idéologies », (P.U.F., 1974).
- 5 — KARSZ SAUL : « Théorie et Politique: Louis Althusser », (FAYARD, Paris, 1974).
- 6 — LEFEBVRE H. « Au delà du Structuralisme », (Paris 1971).
- 7 — MILLET L. « Le Structuralisme », (Ed. Universitaires, Paris, 1970).
- 8 — PARAIN — VIAL J. « Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes », (Privat, Toulouse, 1969).

- 9 — PARIS R. : « Hegel et marx », in (Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes, mai 1968).
- 10 — SCHAFF A. « Structuralism and marxism », (Pergamon Press 1978).

نحن الآن فى عصر المفاصرة الفلسفية : فلم يعد يزعم الفلاسفة أنهم
مبتكرون للفلسفة ، غير أنهم يكذبون فى شق العديد من الطارق الجديدة
والاصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السميك (١) .

(1) Dominique GRISONI : « Politiques et philosophies »,
in (Magazine Litteraire, Septembre 1977) P, 68.

ميلاد جديد لفيلسوف معاصر

ادجار مورين

EDGAR MORIN

ولد إدجار مورين في باريس سنة ١٩٢١ م ، ودرس في جامعتها ، وتخصص بادیء الامر في علم الاجتماع شأنه في ذلك شأن مواطنه كلود ليفي ستروس رائد الاتجاه البنيوي في أوروبا الآن .

وقد اشتهر إدجار مورين ضمن الباحثين في علم الاجتماع قبل أن يتحول إلى الفلسفة ، وكانت أبحاثه تتناول إهتمامات ثلاثة : يتصل بعضها بما أسماه « ظاهرة الخيال الجمعي » وهي في نظره سمة من سمات العصر ، وينصب البعض الآخر على دراسة نمط جديد للثقافة يتصل بعالم الفضاء وينبثق عن تقنية البث اليومي عن طريق الراديو التلفاز والسينما والصحافة ، ويهتم مورين أخيراً بتقديم فكر سياسي ينبثق عن الواقع المعاصر .

وكان ظهور باكورة الإنتاج الفلسفي عند مورين باشتراكه في تحرير عدد من المقالات بمجلة « مناظرات » Arguments مع زملاء له من أمثال ليفيغر Lefèvre وشاتليه Châtelet وأكسيلوس Axelos وكان ذلك في الستينات من هذا القرن . وكان الطابع العام لكتاباتاته في هذه الفترة يتصف بمعارضة الماركسية رغم أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ (١) .

(1) AKOUN André : " Entre l'Existentialisme et le Marxisme ", in (Magazine Littéraire, Septembre 1977) P. 12.

غير أن الإنتاج الأول الذي برز دخول مورين على أرض الفلسفة كان كتاباً بعنوان « الأنموذج المفقود » Le paradigme perdu طبع في سنة ١٩٧٣ م .

وظهر تحول مورين إلى الفلسفة أيضاً في كتابه عن « المنهج » La Méthode سنة ١٩٧٧ م .

وقد تضمن هذان المؤلفان تساؤلات كبرى تتصل بعلاقة الإنسان بالعالم الفيزيقي ، وهو العالم الذي تمتد إليه جذور البشر رغم ما يظن من إنقطاع الإنسان عنه . ويرجع الفضل في ظهور هذه التساؤلات إلى تعمق مورين في دراسة علوم الحياة .

وكان مورين قد اختار عنواناً طموحاً للجزء الأول من مؤلفه عن « المنهج » هو « طبيعة الطبيعة » Nature de la Nature . وقد ترتب على ذلك أن دعته إحدى المجلات الفرنسية إلى حوار فكري ظهر منه ما يؤكد الميلاد الجديد للفيلسوف في المعاصر (١) .

وسنعرض في هذا البحث تحليلاً مفصلاً لأهم ما اشتمله هذا الحوار ، كما تتضمن الحاشية تعليقات وافية على ما جاء به من أحداث وأفكار .

ادجار مورين الفيلسوف :

عندما سئل مورين عن التحول الذي طرأ على مسار اهتماماته من عالم اجتماع يهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية ومشكلات المجتمع إلى باحث يركز على تخصص مختلف تماماً ، بين البيولوجيا (علوم الحياة) ونظرية الإعلام ، أجاب محدثه بقوله :

إن ما تسميه تحولاً ليس في الحقيقة كذلك . صحيح أنه منذ أن ظهر كتابي الأول عن « سنة الصفر الألمانية » L'An zero de l'Allemagne (ولم يكن سمي تد تجاوز خمسة وعشرين عاماً) (١) ، وحتى كتابة سلسلة مقالاتي بجريدة « ليموند » بمناسبة أحداث مايو سنة ١٩٦٨ (٢) ، كانت اهتماماتي تنصب أساساً على ما كنت أسميه « علم اجتماع الحاضر » La Sociologie du présent . غير أنه من الظلم أن أعرف على هذا النحو وبهذا التخصص فقط ؛ فذ سنة ١٩٤٨ كنت أنشغل بتأليف كتاب « الإنسان والتوت » الذي نشر سنة ١٩٥١ . وفي هذا الكتاب حاولت أن أبحث علاقة الإنسان باعتباره فرداً أو مجتمعاً أو جنساً بالعالم البيولوجي (أو عالم الأحياء) . فالوت وهو الظاهرة البيولوجية من الدرجة الأولى هو أيضاً « الأكثر إنسانية » خصوصاً وأن يصدره تنشط

(١) ظهر هذا الكتاب سنة ١٩٤٦ م .

(٢) كانت سلسلة المقالات بعنوان « Sur le Vif » . وهي دراسات تأملية ذات طابع فلسفي . تنازلت ما عرف باسم « أحداث مايو سنة ١٩٦٨ م » وهي الإضطرابات الطلابية التي بدأت في باريس وتضامنت معها نقابات العمال في مختلف أنحاء فرنسا ، وأدت إلى تعطيل الإنتاج ووقف الصادرات وخفض السعر الرسمي للفرنك الفرنسي . وقد أثرت هذه الأحداث على الفكر والمفكرين وأرجحت كفة الأحزاب اليسارية في أوروبا الغربية .

الإجتهاادات وتكثر الأساطير والطقوس التي تتناول البحث ، أو د حياة
النشور .

ويستمرسل إدجار مورين قائلا : لقد تعمدت في الكتاب السابق ألا أقتصر
على دراسة الإنسان و العارف ، مهما اتسعت ونمت قدراته المعرفية كما لم أقتصر
على دراسة الإنسان و الصانع ، الذي تعددت إمكاناته وكثرت وسائله ومخترعاته ،
بل كان يشد إنتباهي إلى حد كبير الإنسان و التخيل ، (مع كسر الياء وتشديد ها) .
وقد تأكد ذلك فعلا بعد أن كتبت بحثاً لا حقاً بعنوان و السينما أو الانسان
الخيالى ، (١) .

يقول مورين عن هذا البحث : و أنه لم يكن كتاباً عن السينما بل دراسة عن
ذلك الاحساس بواقع ينشأ فينا ويتكون نتيجة للصور المتحركة التي نراها على
الشاشة ، وبخصوص هذا الكتاب يستطرد مورين قائلا : و لقد كانت السينما
بالنسبة لى هى وسيلة لكي أتساءل عن واقع المناصفة بين الجانب الخيالى والجانب
غير الخيالى فى حياة الانسان ، .

ثم يذكر مورين لمحدثه (٢) أنه ألف كتاب و النجوم ، les stars ، ثم
« روح العصر » ، Esprit du temps سنة ١٩٦١م لكي يكشف عما أسماه :
المثولوجيا الحديثة للثقافة المجتمع الصناعى . ويذكر مورين محدثه بأن مسألة
التداخل بين الحياة وبين الطبيعة ، وكذا التساؤلات الخاصة بإتصال الإنسان
بالعالم الفيزيقي أو انفصاله عنه ، وهى الموضوعات التي تضمنها ، الانمـوذج

(1) (Le Cinéma ou l'Homme imaginaire), 1956.

(٢) هو ج. ب. أنتوفن محرر مجلة « نوفيل أويسرفاتير » .

المفقود ، و « المنهج » (١) ، كان قد سبق التعرض لها في كتاب ظهر سنة ١٩٦٩ (٢) .

وهكذا يتبين أن « التحول » لصالح الفلسفة عند مورين كان له جذور أصيلة ظهرت في جميع مؤلفاته السابقة على كتابي « المنهج » و « الانموذج الضائع » . ولذا فهو ينبه محدثه إلى أهمية التساؤل عن تأخر ظهور « المنهج » الفلسفي رغم الأبحاث العديدة التي سبقتها في نطاق الظواهر ، ويحجب عن هذا التساؤل بأن اهتماماته تتجه أساساً إلى الموجودات المفردة والأحداث الملموسة وما قد يطرأ من تحولات نتيجة أزمات أو أحداث أو قاطعة rupture (٣) .

ويقول : « إن الأزمات هي التي تسبب إنطلاق الحقائق من الأعماق بعد أن كانت محتبئة في الكائنات والمجتمعات . ففي الأزمات تظهر بشائر التطورات المستقبلية ... إنني أنفأل بتلك اللحظات التي يضطرب فيها النظام القائم وذلك لإحساسى بالظلم الذي يفرضه مجتمعنا والذي يسبب الضرر لمعظم أفراده » . ويستطرد : « إن الأزمات الكبرى هي التي أيقظتني وعبأت مشاعري لإبتداء من ثورة المجر وأحداث الجزائر وحتى الاضطرابات الطلابية في فرنسا

(١) يقول مورين عن كتاب « المنهج » أنه بدأ التفكير فيه عندما كان مقيماً في كاليفورنيا في عامي ١٩٦٩ ، ١٩٧٠م أثناء عمله بمعهد سولك Institut SALK

(٢) كان هذا الكتاب بعنوان (Le Vif du Sujet) .

(٣) في هذه العبارة يستخدم مورين مصطلحاً عزيزاً على الاتجاهات البنيوية بوجه عام هو « القطع » أو « القاطعة » ، وهو اسم يطلق على التغيرات التي تطرأ على النسق العام للتكوين المثالي . راجع « البنيوية بين العلم والفلسفة » للوآف نشر دار المعارف ١٩٨٠ ص ١٠٣ .

سنة ١٩٦٨ ، (١) . ولكن ، ما علاقة هذا كله بالمنهج ؟

يجيب مورين بأن ، الأزمات إنما تبين قصور أنساق التفكير التي نستخدمها وعلم الاجتماع الذي ندرسه وأيضا ما لدينا من بنائيات (٢) وغير ذلك مما لا يكفي في مجموعه في إدراك الواقع والإمساك بما خفى من جوانبه . إن الأزمات إنما تؤكد على ضرورة البحث عن مبدأ في التفسير أكثر تعقيدا وأكثر ثراء .

ويذكر مورين أنه كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي من سنة ١٩٤١ إلى سنة ١٩٥١ ، وكان شعاره : إما اشتراكية وإما بربرية ، (٣) ، وظل على هذا الحال إلى أن شاهد ظهور البربرية على يد الاشتراكية في عهد

(١) قامت ثورة المجر سنة ١٩٥٦ . وقد استهدفت التخلص من التبعية للإتحاد السوفييتي ، غير أن روسيا سحقته الثورة والثوار ، واستخدمت أبشع صور البربرية والقهر .

(٢) الإشارة هنا إلى المناهج البنيوية التي ظهرت أساساً لتفسير وفهم العديد من الظواهر البشرية لإبتداء من منتصف الستينات .

(٣) كان هذا الشعار سائداً لدى العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اقتنعوا بأن خلاص البشرية من الظلم يكون عن طريق الأخذ بأسباب النظام الشيوعي . نذكر منهم إلى جانب مورين جاردى والتوسير . وقد تحمس جاردى لرفض التطبيقات الشاذة عند ستالين ورفاقه وطالب بالعودة إلى الأصل (تعايم ماركس) . كما تحمس التوسير هو الآخر لدفع قصور التطبيق الماركسي فقدم قراءة جديدة لكتاب رأس المال . ثم يتأكد للجميع استمرار القصور في الفكر والتطبيق ، ويظهر أثر ذلك في إعلان إسلام جاردى الذي رأى في اعتناقه الإسلام خلاصاً للبشرية من مساوىء القهر والظلم .

ستالين (١) . ثم تأكد نحوله عن الشيوعية بعد ثورة المجر التي أحدثت قطيعة مع مختلف المبادئ التي تبرز الجهاز الشيوعي وممارساته .

ولاحظ مورين أن البربرية تعاود الظهور في أيامنا هذه بسبب النظام التقى البيروقراطية السائد في المجتمع المعاصر ، وبسبب الاسراف ، في التجريد المشوه للواقع ، وعن طريق الاستغلال السيئ للنتائج العلمية بوجه عام . ومن أجل هذا اشتملت مؤلفاته الأخيرة على اجتهادات ومقترحات ظهرت في كتابه « مقدمة لسياسة إنسانية » (٢) وأيضاً في « النموذج المفقود » .

وأجاب مورين عن سؤال حول تعدد تخصصاته وما إذا كان هذا التعدد يؤدي إلى التشقت فقال :

« إنني أجد لزماً على أن أكافح ضد التشقت ، غير أني أصر على تعدد اهتماماتي وخبراتي ... وإذا كان على أن أعرف اهتماماتي فإنني في الحقيقة أقوم على جمع المشتقات والمتبعض ، وأود لو أن هناك ثمرة للجمع بين علم الملوس وبين المجرّد ، بين علوم الاجتماع وعلوم الحياة مثلاً (٣) . كما أود ألا يكون في ذلك مجرد إثراء للمعرفة ، بل لمبدأ المعرفة ذاته ، أفصح المنهج . إن كتابي عن « المنهج » إنما هو ثمرة لهذا الاتجاه » .

(١) ستالين هو رئيس وزراء روسيا في الفترة من سنة ١٩٤١ إلى ١٩٥٣ م .

(٢) 1965 (Introduction à une politique de l'homme) (٢)

(٣) ربما كانت الإشارة بالمجرّد إلى علوم الحياة مرده عند مورين أن معنى الحياة مازال بعيداً عن متناول العلوم التجريبية .

ويقول عن ضرورة المنهج :

« إن البشرية تفتقر إلى سياسة (١) ، وهذه السياسة في حاجة إلى علم إجماع أنثروبولوجي ، وهذا الأخير ينبغي أن يستند إلى علم الطبيعة مما يترتب عليه ضرورة النظر في تنظيم جديد لتسلسل بناء المعرفة ، إن هذه الحركة ذاتها هي التي قادتنا إلى البحث عن منهج » .

وقد سأله المحرر الفرنسي إلتوفن عن سبب اختياره لرسم الغلاف على كتابه الشهير « طبيعة الطبيعة » ، وعما لهذا الرسم من دلالة تشير إلى أن صاحبه يدور في حلقة مفرغة فأجاب (٢) :

« لقد اخترت هذا الرسم لأنه يثير تساؤل ثم يرمز إلى الإجابة عنه على نحو ما اقترحت في كتابي : فهو من ناحية يقول أنا ما قالته جميع الفلاسفة منذ باركلي وكانط من أننا نتوهم أن بقدرتنا وصف الأشياء الخارجية بينما الحقيقة هي أننا نسقط على الأشياء الخارجية ما لدينا من مقولات الفكر وبناءات النفس وما تلقيناه من ثقافة . ودون أن ندري نجد أننا نصف أنفسنا في النهاية . أما التساؤل فهو : كيف يمكن تجنب هذا الدور الذي يمنع الذات من الخروج من ذاتها لمعرفة الأشياء ؟

وإذا كان ثمة إجابة ممكنة ، فهي ، أنه لا يوجد معرفة يمكنها أن تتجاوز

(١) يظن هذا الحكم التقريرى بعد أن تبين مورين فشل الماركسية كسياسة ، وأيضاً فشل المؤسسات القائمة والنظام البيروقراطى .

(٢) ظهر كتاب « طبيعة الطبيعة » بغلاف عليه رسم غريب : يد لإنسان ترسم يده أخرى ، وأصابع هذه اليد الأخيرة تمسك بقلم وترسم بدورها اليد الأولى .

القدرة التلقائية القبلية ، إذ ينبغي أن نعرف أن الراسم لاى شىء إنما يرسم يده
في نفس الوقت ، .

ومن ناحية أخرى يقول مورين :

« إن هذا الرسم يبسط أمامى فكرة أساسية لفهم الحياة : فكل عملية حيوية
إنما تنتج في النهاية ما يتضمن عناصرها الأولية . وكل حياة تفرز بداياتها وتنتج
عناصرها الخلوية والجزئية دون توقف . وتكتمل الحياة عندما تتمحض عن
حياة جديدة أى عندما تتكاثر إلى ما لا نهاية ، (١) .

وعندما سئل مورين : أليس في هذا إحياء للنزعة الوضعية ؟ أجاب :

« إن ما أريد عمله هو أن أوصول ما كان منقطعاً وليس هدفي أن أوجد
Unifier . فما أقوم به الآن قد يكون على عكس ما قام به أوجست كوانت لأن
أبحث على نقيض فكرة توحيد العلم . فمثل هذا التوحيد إنما يعنى دائماً تبسيط
Simplification وتخفيض أو réduction . وأنا لا أستهدف رد
الانثروبولوجى إلى البيولوجى ثم رد البيولوجى إلى الفيزيائى بل إيجاد اتصال
على الأحرى ، بين هذه المجالات التى يتعذر فصلها . ألسنا كائنات فيزيائية
وبيولوجية واجتماعية وإنسانية في نفس الوقت ؟ ينبغي البحث إذن عن
جذور البيولوجى فى الفيزيائى ، وفى نفس الوقت ينبغي البحث عن

(١) إن فكرة الاكتمال هذه ليست أصيلة عند مورين ، فهى موجودة عند
أرسطو . ونلاحظ أن اكتمال الكائن الحى عند أرسطو إنما يكون بتحقيق جميع
بخصائصه الأساسية ومنها التكاثر .

(راجع الفصل الأول من كتاب النفس لأرسطو)

جذور المعرفة الفيزيقية في الإنسان والمجتمع . فكل علم طبيعي له أصول ثقافية ، غير أن كل ثقافة إنما تنشأ عن الطبيعة (١) .

ويذكر مورين أننا نميش الآن في ظل « مبدأ الفصل » الذي يباعد بين الإنسان وبين الطبيعة كما يحمل العلوم الطبيعية لا إنسانية . ويقول :

« كان التيار الماركسي يهدف دائما إلى رد الجانب الإنساني والاجتماعي إلى جدول الطبيعة . وهناك تيار آخر لا يرى في العلوم الطبيعية سوى نتائج اجتماعي بل إيديولوجيات . ونحن نرى أنه ينبغي الإبقاء على هذين التيارين المتناقضين ، أما المنهج ، فإنه الفن الذي يقوم على إثراء التواصل المستمر بين هذين التيارين . »

ثم يتحدث مورين عما أسماه « أزمة المعرفة المعاصرة » ، ويؤكد على أن قصور هذه المعرفة يأتي من التصميم على تجزئة الواقع وطمس معالمه ، بل وطمس معالم الذات البشرية نفسها . يقول :

« إن هدفه هو الإبقاء على التساؤل الأساسي الذي يردده أي إنسان لبثداه من سن الثانية عشرة ، ويظل يعارده بلا انقطاع طوال حياته : (من أنا ؟

(١) يتفق مورين في هذه النقطة مع رائد البنويين في فرنسا ليفي ستروس الذي يرد الثقافة إلى طبيعة الفكر البشري ، ولمزيد من الإيضاح لموقف ليفي ستروس راجع :

« البنويية في الأنثروبولوجيا » للمؤلف (نشر دار المعارف سنة

ومن نحن في هذا العالم ؟ (١) .

• إن الدراسات الجامعية عندنا تقوم على تفتيت المعرفة إلى تخصصات دقيقة يحل الطلاب ما بينها من علاقات . كما أن هذه الدراسات تشجع على استمرار تفتيت الواقع المعرفي وتجزئته . ولقد وصلنا دون أن ندري إلى هذا الموقف المثير للدهشة : فاكشاف المعرفة الآن لا يكون بهدف تأملها أو تدبر علاقاتها وإنما بهدف تجميعها ثم استخدامها بطريقة غفل (٢)

وقد نشأت أزمة المعرفة بسبب المشكلات التي ترتبت على المفهوم الكلاسيكي للعلم ، وهو المفهوم الذي ساد في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، والذي يدعو إلى تبسيط الواقع الفيزيقي والبيولوجي والاجتماعي (٣) .

(1) Nouvel Observateur No. 653, P. 101.

(٢) يشير مورين هنا إلى مظهر من مظاهر اغتراب الإنسان وأفوله بسبب تقدم وتراكم المعرفة ، وقد سبق أن أشار البنيويون إلى هذه الحالة ووصفوها بمظاهرها المختلفة في الفكر والسلوك .

(٣) تبسيط الواقع ، : هو مبدأ قديم في المعرفة ، عمقته الفلسفة الديكارتية في القرن السابع عشر ، واستخدمته الأبحاث العلمية التي وقعت تحت تأثير ديكارت ، وهو يهتم في جمع الظواهر أو الجريئات المتشابهة تحت لفظ كلى شامل يضمن الحفاظ على ما يشترك فيه من صفات أساسية . غير أنه يهمل في مقابل ذلك تلك الصفات الخاصة بالظواهر التي لا يشترك فيها ، والتي لا يمكن أن تشملها اللفظ الكلي .

ويرى مورين أنه ينبغي إزاحة هذا المفهوم المبسط للواقع كما ينبغي الانصراف عن التفسيرات التي تستند فقط إلى فكرة النظام ، وما تتطلبه من فرض وقوانين ، وما تتحدث عنه من حتمية ، أو إطار ، فالمعرفة المعاصرة تتطلب مفاهيم جديدة تهمل به ، وعدم النظام ، مثل مفهوم الاحتمال ، والتبعثر ، والظن ، واللامعين ، واللا محدود .

وإذا كانت المعرفة المنظمة (بكسر الظاء وتشديد الميم) هي المعرفة التي تنبثق عن نظرية الإنساق ، la theorie des systèmes وعن نظرية المعلومات ، la théorie de l'information ، وعن السيبرنتيقا la Cybernétique فإن مورين قد حاول أن يجمع بين هذه النظريات فيما أسماه نظرية التنظيم l'organisation أو مذهب التنظيم organisationisme . ويقول عنه أن منهج يكشف به عن مشكلات تظل غامضة بدونه . ويصرح بأنه يصدد الكشف عن مبدأ للتفسير لا يحو أسرار الأشياء بل يحترم الوجود والسينونية ولا يردّها إلى مجرد نسق .

ويأخذ مورين على جميع النظريات أنها تميل إلى تبسيط الواقع وتشويهه برده إلى مفاهيم مجردة رغم ما تقدمه من فوائد في الكشف عن المعضلات الجديدة . ولهذا يقول : « إن السيف الذي استخدمه في الدفاع عن السيبرنتيقا والإنساق ونظرية المعلومات هو نفسه الذي استخدمه في محاربتها » .

وبخصوص السيبرنتيقا قال مورين أنه أدرك أن لها وجهاً آخر غير مجرد

« وأجناس تظل واضحة أمام الفكر المجرد وصالحة كإداة للاستدلالات القيامية . غير أن هذا التبسيط القائم على التجريد لا يتناول سوى القشرة السطحية الخارجية لواقع الموجودات .

تكنولوجيا مبسطة (بكسر السين وتشديدها) أو آلية ، وذلك خلال اشتراكه في مجموعة عمل عقب أحداث مايو سنة ١٩٦٨ عرفت باسم « مجموعة العشرة » ، groupe des dix وهي مجموعة كانت تضم سوفان Sauvan من علماء السيبرنتيقا ولابوريت Laporit بيولوجي كما كانت تضم عددا من الاقتصاديين والأطباء .

وفي السنة التي أعقبت أحداث مايو الفرنسية دعى مورين للعمل بقسم العلاقات الإنسانية بمعهد سالك للدراسات البيولوجية (١) وكان هدف هذا القسم هو توعية الاجتماعيين من أمثال مورين إلى الأهمية الاجتماعية والسياسية لإطار التقدم في علم البيولوجيا . وقد اتصل مورين عن قرب بالأبحاث البيولوجية وقرأ خلال إقامته بالمعهد كتاب جاك مونو Monod الموسوم باسم « المصادفة والحتمية » مكتوباً بخط اليد ، فقد كان « مونو » زميلاً بنفس المعهد . وخرج مورين بنتائج هامة بخصوص النظرية البيولوجية الجديدة : فهي تؤكد دور عدم النظام في التطور كما تؤكد خضوع المتغيرات الوراثية للمصادفة . واقتنع مورين بضرورة الربط بين التخصصات المتباعدة مثل الفيزياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع كما اقتنع أيضاً بأهمية الربط بين مسألة « التفكير » التي طالما ألقاها العلماء على حائق الفلاسفة ومسألة فرص الفروض والتحقيق من صدقها وهي مسألة كانت مقصورة على العلماء .

وعندما مثل مورين عما إذا كان هذا القرن يحتاج إلى ديكارت جديد قال إن هذا القرن يحتاج إلى منهج يتجاوز منهج ديكارت أحاول أنا أن أساهم فيه ، (٢) .

(1) SALK Institute for Biological studies

(٢) يقول مورين عن هذا المنهج أنه بعد - ديكارتي

méta - Cartésienne

فالمنهج الديكارتي يفصل عالم الذات الخاص بالفيلسوف عن عالم الموضوع الخاص بالعلم (١) . والمطلوب الآن هو إيجاد اتصال بين العالمين بواسطة منهج جديد .

« إن منهج الأفكار الواضحة ، و ، المتميزة ، الديكارتي هو مبدأ التبسيط الواقع والفصل بين عناصره . ونحن في حاجة إلى منهج يأخذ في اعتباره جميع الأشياء الموجودة ابتداء من الذرة الميكروفيزيقية حتى الأجرام السماوية ، ابتداء من البكتيريا حتى الإنسان المعقد ، وبإختصار ، نحن في حاجة إلى أن نتجاوز ديكارت وكل مناهج العلم الكلاسيكي . »

وللتأكيد على ضرورة استبعاد المنهج الديكارتي يقول مورين :

« لم يعد من الممكن أن نستجيب لمبدأ النظام (ونستبعد نظم النظام) ولمبدأ الوضوح (ونستبعد الغامض والمعقد) ، ولمبدأ التميز (ونستبعد التشابك والمتصل من الأشياء) ومبدأ الفصل (ونفصل عما لا يقبل القسمة أو غير المقسم) . »

غير أن مورين يعترف بأن المنهج الجديد يحتاج للهد ونصب . فالمناهج طويلة ، والمنهج يأتي في النهاية كما قال نيتشه ، وهو لا يماثل طريقة لطبي الوجبات ، كما أنه لا يماثل طريقاً ممدداً نحو به السيارات . إنه يولد مع البحث ، ويساعد على شق الطريق فيه .

(١) من المعروف أيضاً أن المنهج الديكارتي أدى إلى فصل النفس عن البدن ، والفكر عن المادة ، والكلمات عن الأشياء ، إذا أخذنا تعبير ميشيل فوكو .

راجع : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، الدواف .

دار المعارف ١٩٨٠ م ، ص ١٣٤

والمنهج هو بمثابة مبدأ أول أو نموذج جديد لتناول موضوعات المعرفة يتضمن تمايزاً وتعارضاً ضرورياً مع أفكار وتصورات سابقة. فمثلاً كان الانتقال من مبدأ بطليموس الذى يجعل الأرض مركزاً للعالم ويجعل الشمس كوكباً تابعاً للأرض إلى الثورة الكوبرنيقية التى غيرت العالم بعد أن طردت الأرض من المركز إلى المحيط ، نقول كان هذا الانتقال نتيجة لملاحظات عديدة لا تتماشى مع نسق التفسير القديم ، كما كان ثمرة لمحاولات إصلاح هذا النسق ثم لتغيير مبدأ التفسير ذاته . وهكذا كانت الثورات الفكرية دائماً ثمرة لحركة مائية تبدأ من الملاحظة أو التجربة وتنتهى إلى المبادئ المنظمة للتجربة (١).

ويلاحظ مورين أنه لم تعد هناك فكرة مركزية يوضع لها أى تفكير . وقد كانت الفكرة المركزية القديمة هى فكرة « النظام » . أما الآن ، فقد كشف مورين عن أن « النظام » وحده لا يكتفى ، فهو ثلاث ثلاثة مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . والثلاث المفاهيم هو (النظام ، عدم النظام ، البنية) (٢)

والدليل على تكامل هذه المفاهيم المتضادة أن « بنية » الكائن الحى قد تتضمن عدم النظام ، بل إنها تفترض وجوده أحياناً . ونعنى بذلك أن جميع مكونات الخلية وجميع الخلايا المكونة لجسم الكائن تشيخ وتبقى دون أن تلبس قريب مدين ،

(1) *Nouvel Observateur op. cit, p. 107.*

(٢) كلمة « بنية » هنا ترجمة للكلمة الفرنسية *Organisation* . والبنية لا تعرف بمعزل عن « التنظيم » الذى يحدد العلاقات المتكاملة بين عناصرها الداخلية ، فى حين أن النظام هو علاقة خارجية تصف الأشياء من الخارج .

والحياة ليست سوى انتاج مستمر لجزئيات جديدة وخلايا جديدة .
ويرى مورين أن هيراقليط قد عبر عن هذا المعنى بطريقة مركزة عند ما
قال : « أننا نحيا بالموت ونموت بالحياة » .

أما الشق الاول من العبارة فإنه يعنى أن الاضمحلال ضرورى للحياة
(اضمحلال الخلايا التى تشيخ ثم تموت) ، والشق الثانى يعنى أن الإنسان فى كفاحه
ضد الفناء لا يلبث أن يموت .

كما يرى مورين أن مفاهيم « الحياة » ، « الموت » ، « التحلل » (١) ، هى الاخرى
مفاهيم متضادة ومتكاملة ومتنافسة فى نفس الوقت . وقد دال فى كتابه الاخير
(المنهج) على أن « عدم النظام » لا ينفصل عن العمليات الحيوية المتصلة بالتجديد
والخلق رغم أنه فى حقيقته تشبث وهدم .

ورداً على سؤال عن « الدقة » فى الأبحاث العلمية أجاب مورين :

لقد ناضت كثيراً ضد الدقة التى يحصل عليها الباحث بإزالة التعقيد أى
بتشويه الواقع . ومع ذلك فإن ما يثير إعجابى فى العلوم هو ما تقدمه من معطيات
مدهشة لا يمكن أن يتوصل إليها التأمل بمفرده . وإذا كان العلم يقدم لنا معارف
جديدة ، فإنه يجبرنا أيضاً على التنازل وعلى إعادة النظر فى أفكارنا وهذا يعنى
أنه لا يقدم يقيناً ، بل يشير ظناً (٢) .

(١) « التحلل » ، ترجمة الكلمة Désintégration

(٢) "La Science c'est ce qui nous apporte de l'incertitude"
Nouvel Observateur, op. cit, p. 127.

العلم والسياسة :

يقول مورين: إن كل معرفة إنما تحمل بين طياتها إمكانية التطبيق في المجتمع، وبالتالي يمكن أن يكون لها دوراً سياسياً. وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان الاعتقاد السائد هو أن المعرفة العلمية تحمل بين طياتها عوامل التقدم السياسى، كما اعتقد كذلك بأن نمط الحقيقة العلمية المؤسس على التجريب سيصبح معبراً عن حقيقة المجتمع. غير أن السلطة القائمة على القهر قد استفادت من انجازات العلم. وأصبح العلم هو العامل المساعد للبربرية والقهر.

إن بربرية العلم إنما تتحالف الآن مع كل الصور التقليدية أو الجديدة للبربرية. وإذا كان ديكرت قد كتب « المقال عن المنهج » بهدف أن يكون الإنسان سيداً للطبيعة ومنتكاً لها ، (١) ، فما نحن قد شهدنا العلم وهو يحاول الإمساك بناصية الأشياء الفيزيائية ثم البيولوجية ، وقد يمسك غداً بناصية التوجيه السيكلوجى .

ولعلنا ندرك اليوم أننا بحاجة إلى أن نهدم علاقة السيد بالعبد التى ما أن قامت بين الإنسان والأشياء أو بين الإنسان وبين كائنات الطبيعة إلا وقدمت الوسائل الفعالة لاستغلال واستعباد البشر .

إن المسألة إذن لم تعد تتصل بسيادة الإنسان على الطبيعة بل هى كيف يكو الإنسان قواماً على هذه السيادة نفسها ؟ وهذا يعنى أنه إذا كان لابد من سيادة جديدة فبى أن يكون الإنسان سيداً على ذاته وواقعاً فيما تقدمه الصور التلقائية

(١) يظهر ذلك من عنوان كتاب المقال عن المنهج ذاته ، فهو « مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم » . وقد جاء هدف الكتاب فى المتن ، نشر سنة ١٦٣٧ م .

للبنية (١) .

ويرى مورين أن العلم الجديد ينبغي أن يؤسس على ما أسماه « منهج التعقيد » ،
ويتصف هذا المنهج بما يلي :

أولاً : أن تكون المعرفة تابعة من الاحتياجات والإمكانات الداخلية للبشر
وخاضعة لضوابط لا تتجاوز حدود هذه الاحتياجات والإمكانات الداخلية (٢) .
ثانياً : يعرف هذا المنهج بما للأشياء من أسرار دون أن يعتمد تشويهاً
وجودها (٣) .

ثالثاً : يؤدي هذا المنهج إلى مبدأ للعمل لا يملك بنائية الأشياء بقدر ما يواصل
ببنائها ولا يسوسها بقدر ما يشير فيها الحياة (٤) .

ويرى مورين أن أحسن أنموذج للعلم الجديد هو العلاج بالإبر لأنه ينصب

(١) هذا يعنى أن الإنسان لا ينبغي أن يخالف طبيعته ، والنص يشير إلى تأثير
مورين بالاتجاه البيولوجى ودوره فى السياسة .

(٢) عبر مورين عن هذه الصفة بقوله :

C'est une méthode qui apporte des possibilités
d'auto.connaissance et d' auto. controle.

(٣) الإشارة هنا إلى الجانب المجهول فى الأشياء ، والذي تظمسه المناهج
العلمية القائمة على التجريد بما تعلقه من أحكام كلية وتعقيدات مشوشة لطبيعتها
الجزئية .

(٤) هذا يعنى أن المنهج الجديد يطالب الإنسان بالنظر إلى الأشياء من حيث
أصلها ، أى ما قبل وجودها كشيء قائم بذاته ، وهو ما يعبر عنه بالبنية
الداخلية .

على مواضع معينة من سطح الجسم ، فيثير فنوناً عصبية موضعية ويحفزها على النشاط التلقائي .

ومن المعروف أن العلاج بالإبر لا يخدر الأعصاب ، ولا يذمها من ممارسة نشاطها ، ولا يوجهها رغماً عنها ، بل كل ما يفعله أنه يثير فيها الحياة .

إن المجتمع الجديد يحتاج إلى سياسة جديدة لأذهبية : لا تستخدم العنف ولا تحبذه ، لا تنهص ولا تتحزب ، توفق المواقف وتوفد المشاعر ، وتقرح المثال الأعلى في الممارسة والسلوك ، كما أنها تصلح ما يظهر من فساد وإفساد ، ويعرب مورين عن اعتقاده بأن هذه النظرة ستجدد - بكل تأكيد - مفهومنا للعمل السياسي ومفهومنا للمجتمع .

وينقد مورين المفهوم الحديث للحزب الشيوعي فيقول : إنه صورة جديدة من صور الحكم واتخاذ القرار . وعلى الرغم من أن قادة الحزب يكرسون أنفسهم للخدمة العامة ، ويؤثرون على أنفسهم ، ويكوّنون على شاكلتهم أبطالاً ذري نمط خاص ، إلا أننا نجد أن هؤلاء الماضلين يحبذون ذواتهم داخل قلوبهم أجوف ، ويضربون من كل ما يتعارض مع مخططاتهم ، ويستعدون لقطع رؤوس من يرمون فيهم وربما خبيثاً يخشى من انتشاره .

وفي حين أن السياسة تعتبر من أعقد التخصصات وأبعدها عن اليقين ، نجد أن مخططات القادة تتصرف بتبسيط متعصب للأمور من شأنه أن يعطل الذكاء .

ويخلص مورين إلى أن مثل هذه الأحزاب لا يمكنها أن تخلق مجتمعات جديدة ، إنها لا تخلق إلا مجتمعات على شاكلتها . وفي هذا يقول سانت جوست Juste بحق : « إن كل الفنون قد أبدعت من الروائع ما لا يفحصه كتب التاريخ ، أما السياسة

فإنها لا تتمخض إلا عن ميلاد الجبابة ، (١) .

وهذه العبارة لا تعنى فقط أن المجتمع ، الجيد ، لم يظهر بعد ، بل هى تعنى كذلك أن البشرية لم تنوصل بعد إلى ممارسة فن للسياسة يخدم مآلديها من تطلعات تنصل بالحرية والاشتراكية والديموقراطية .

إن فن السياسة هو من أعقد الفنون . وعلى الرغم من ذلك فإن الإيديولوجيا السياسية غالباً ما تكون محدودة وقاصرة بسبب أحكامها المبسطة للواقع السياسى (فهذا الأخير إما خير أو شر ولا وسط) ، أما الممارسة السياسية فقد كانت تنقسم غالباً بالعنف وقلة الخبرة .

إن المجتمع الجديد لن يتولد عن إثراء الجانب الإنسانى الذى أهمله المجتمع التقنى البيروقراطى ، كما أنه لا يظهر نتيجة الكشف عن هذا الجانب داخل المجتمع الشمولى . وذلك لأن هذا المجتمع الجديد سيكون قادراً على أن يكون بنفسه وانفسه ردود فعل ناجحة ومستمرة ضد الاستغلال والطبقية والشمولية .

وعندما سئل مورين عما إذا كانت هذه النظرة تكشف عن تفاؤل متزايد أجاب بأنه - على العكس - متشائم جداً لأنه يعتقد أن المجتمعات مازالت تسير من سيء إلى أسوأ . فنحن مقبلون - على حد تعبيره - على كارثة حضارية بسبب انتشار الأسلحة النووية وبسبب تقدم الوسائل السيكولوجية والبيولوجية الكيميائية للتأثير على الجماعات مما يسبب ظاهرة الاغتراب (٢) .

ثم يستطرد مورين قائلاً : « غير أنه كلما تفاقت الأزمات وكلما زادت المخاطر

(1) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 130.

(2) Le Nouvel Observateur, op. cit. p. 131.

كلما زادت أيضاً فرص الحاول الجديدة . ولهذا فإنى كلما زدت تشاؤماً كلما زدت تفاؤلاً أيضاً . . .

ويختتم مورير حديثه للبعثة الفرنسية مؤكداً على ثقته التامة بمحتمية التطور ويقول :

« إن الحياة باعتبارها وحدة الكائن العضوى ، والاساس الاول للبنية الحية لم يظهر تكوينها إلا بعد مرور أكثر من مليار من السنين . ونحن بدورنا لا ينبغي أن نتعجل ظهور مجتمع مثالى تتصف مؤسساته بالدوام والثبات رغم ما نمر به من أصناف العذاب وأضراب المماناة ورغم ما يعرضه علينا الساسة من آماني وآمال . فالمجتمع الجدير بهذا الاسم لم يظهر بعد . »

وهكذا نلاحظ أن تلك الافكار الجريئة لفيلسوفنا المعاصر إنما تكشف عن أهم سمات هذا الفكر الذى ساد فى عصر غزو الفضاء . فلم يعد يسمح عصرنا بصياغة أنساق فلسفية أو حتى مناهج فكرية تتصف بالوضوح والتيز ، وذلك بسبب تعقد الواقع وتعدد جوانبه فضلاً عن تضاعف عناصره المجهولة .

وفى النهاية ، فإن الفيلسوف المعاصر قد أصبح ذلك المرشد الذكى الذى يقود الفكر نحو مبادىء جديدة تستهدف شق العديد من الطارق الجديدة والاصيلة رغم قتامة الواقع اليومى السيميك .

المصادر

أولا : مؤلفات ادجار مورين :

- 1 — L'An zéro de l'Allemagne, (Plon, 1946).
- 2 — L'Homme et la mort, (Plon, 1951)
- 3 — Le Cinéma ou l'homme imaginaire, (C.N.R.S., 1956).
- 4 — L'Esprit du temps, (P. U F, 1961).
- 5 — Introduction à une politique de l'homme. (P.U F, 1965)
- 6 — Le Vif du Sujet, (P U.F, 1969).
- 7 — Le Paradigme perdu : La nature humaine, (Seuil 1973).
- 8 — La Méthode : nature de la nature, (Seuil, 19 7).

ثانيا : مراجع أخرى وردت في البحث :

- (١) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية في الأنثروبولوجيا » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .
- (٢) عبد الوهاب جعفر : « البنيوية بين العلم والفلسفة » ، دار المعارف
بالاسكندرية سنة ١٩٨٠ م .

- (3) J. P. Enthoven : « Les Trois Visages d Edgar Morin », in (Le Nouvel Observateur No 653 du 16 Mai 1977).
- (4) André AKOUN : « Entre l'Existentialisme et le Marxisme » in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (5) Dominique GRISONI : « Politiques et Philosophies », in (Magazine Littéraire, Septembre 1977).
- (6) Larousse Encyclopédique (Supplément 1975).

” الفلسفة الجرجانية ”

وليم جـيمس

(١٨٤٢ _ ١٩١٠)

” الفلسفة البراجماتية ”

وليم جيمس

(١٨٤٢ – ١٩١٠)

ولد في نيويورك في ١١ يناير سنة ١٨٤٢ . وكانت أسرته عريقة في المهن والثقافة . وقد بدأ حياته بالاهتمام بالدراسات العملية مثل الطب والطبيعة وعلم النفس الفيزيقي ثم تحول الى دراسة المشكلات الفلسفية والدينية . وقد ظهر له كتاب ” مبادئ علم النفس ” سنة ١٨٩٠ ، و ” ارادة الاعتقاد ” سنة ١٨٩٧ ، و ” اصناف التجربة الدينية ” سنة ١٩٠٢ ، والفلسفة البراجماتية سنة ١٩٠٧ ، و ” معنى الحقيقة ” سنة ١٩٠٩ ، و ” كون متكرر ” ظهر في نفس السنة . ونشر له بعد وفاته : ” بعض مسائل الفلسفة ” سنة ١٩١١ و ” محاولات في التجربة البحتة ” سنة ١٩١٢ .

وقد تعدد الاتجاه البراجماتى او العملى اولا على يد الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندريس بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) في مقال له بعنوان ” كيف نوضح افكارنا ” (١٨٧٨) . وهو في هذا البحث يقرر ان ” تصورنا لموضوع هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر ” . وهذا يعنى ان مصير الحقيقة هو العمل المنتج وليس الحكم العقلى . كما يعنى أيضا ان العمل مبدأ مطلق ما يترتب عليه ان يتصف العالم بالمرونة فنستطيع التأثير فيه وتشكيله . والتجربة التجريبية تتصف بالتنوع والتغير لأن البراجماتية مذهب كسبرى Pluralistic يرى العالم تتكرر ويعارض الأحادية والجبرية . وهنا يتوقف مستقبل العالم على فعل الكائنات التى تعدد بصيره . وهو فعل متكرر أيضا أى متعدد بتعدد الكائنات وسنرى ان أفكار بيرس كانت هى القدمات التى بدأ منها وليم جيمس .

يرى جيمس أن الاتجاه البراجماسى هو الاتجاه الذى يصرف النظر عن المبادئ مقولات والتصورات المفروضة لكى يتجه نحو الآثار والوثائق والنتائج المستقبلية . وهذا اتجاه ليس مذعبا بل هو منهج أى أداة للبحث نستعين بها فى تغيير صفحـة واقع . ولذا فهو يعارض النزعات العقلية لأنه لا يقبل أن يكون للحقيقة وجود فى أنها كما لا يقبل أن يكون هناك عقل مطلق يخضع له الواقع . فالحقيقة صفـة فكرة أو حدث تتعرض له فتصبح بذلك فكرة صادقة " Truth happens to idea, it becomes true by events".

ويمكننا القول بأن فلسفة ولیم جیمس فلسفة تجريبية ستطرفة تتف فى مواجهة فلسفات المثالية التى انقطعت عن الواقع لاصرارها على ممارسة التفكير المجرد على الانفلاق بداخله . كما يمكن القول أيضا بأن الواقع البراجماسى هو واقع متكسر نصف بالتعدد والتغير ويتجه نحو المستقبل ، فالحقيقة جزئية زمانية وديناميكية فى نفس الوقت . وهنـا يتضح التقارب بين ولیم جیمس وبين المذهب الاسمية التى لا تؤمن لا بالجزئى ولا تتعلق الا بالمشخص وتعتبر الأشياء مستبلة عن العقل المدرك .

يقول ولیم جیمس : " ان الفلسفة العملية تتفق مع المذهب الاسمى Nominalisme ، فى أنها تتعلق دائما بالجزئى ، ومع المذهب النفى فى أنها تؤكد دائما قية الجانب العلى ، ومع المذهب الوضى فى أنها تحتشر دائما سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل الدائمة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية".

والواقع عند جيمس لا يتطابق دائما مع تصوراتنا العقلية ولذا كان من الصعب أن نمسح من جميع المدركات بلفة التصورات . كذلك نلاحظ أن للواقع صوراً متعددة ، وليس فى استطاعة أى فرد أن يقوم بمفرده بتزجيب الحقيقة على مختلف صورها ، فربما كان تعدد الصور يتقارب مع تعدد الأفراد ، وكان لا بد من دراسة تلك التجارب

المختلفة في شتى صورها اذا أردنا ان ننفذ الى صميم الواقع .

الحقيقة عند وليم جيمس :

الحقيقة على نوعين ، لأن موضوع التصور اما ان يكون شيئا خارجيا او منهاجيا
عمليا لارضا . حاجة نفسية : ففي الحالة الاولى " المسكرة الحققة عن موضوع ما هي التي
تقود أفعالنا نحو هذا الموضوع " ، وفي الحالة الثانية " التضيئة الحققة هي الشئ
يستتبع التسليم بها نتائج مرضية " أي محققة لمطالبنا . ونلاحظ أنه في الحالتين
ليست الحقيقة تصورا مطابقا للشئ كما يحتد عامة الناس ، ولكنها التصور الذي يؤدي
بنا الى الاحساس بشئ او الى تحقيق غرض ، وفي الحالتين يكون الخطأ هو
الفشل في حدوث الاحساس أو تحقيق الغرض . وبعبارة أخرى ، فان الحقيقة
ليست خاصية ملازمة للتصور بل هي حدث يتعرض له (كما سبق أن قدنا) فيكتسب
الصدى بما يحققه من عمل . وفي هذا يقول الفيلسوف برجسون : " ان الحقيقة
في المذهب العقلى هي اختراع invention ، بينما كانت في المذاهب الأخرى
اكتشاف découverte " . ولما كان الاختراع الصناعي يتعقب الفوائد
الحملية ، كذلك كانت القضية الصادقة تزيد في سلطاننا على الأشياء . قدوران الأرض
فرض مفيد في تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس . ولقد كانت
الحقائق المقبولة الآن عند عامة الناس مجرد مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم
تأصلت في العقل بمرور الزمن . وهي " بائقات " لا تدل على شئ في الواقع
الا بقدر ما تقدمه من انتاج . واذا قال كنط ان الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، فان
المذهب العقلى يضيف الى ذلك أن تركيب العقل كان نتيجة لاتحاد بعض العقول
الفردية التي اخترعت المعانى والبادئ " هذا بالاضافة الى أن الاتجاه البراجماتسى
يتيح نطاقه ليشمل كل حقيقة ، ويستوعب الحلم والبيتانيزيقا من حيث هما موضوع عمل .

الحقيقة هي التحقق Truth is verification ، لذا كانت الأفكار

الحقيقية هي الفروض الناجحة . غير أن من الأفكار مالم يثبت نجاحه أو فشله وهو مع ذلك لا يستبعد إمكانية خضوعه للتحقق Verifiability . ولهذا فـان جيمس يقرر أن معظم الحقائق تمهيد على نظام مالى قوامه الاستدانة Credit system . فهي تظل سارية المفعول ، طالما ظل الناس يتقبلونها دون خشية أو توجس ، مثلها فى ذلك كمثل أوراق النقد التى تظل محتفظة بقيمتها طالما ظمّل الناس يتداولونها فيما بينهم .

والمذهب البراجماتى عند وليم جيمس يقوم بحسم المناظرات الفلسفية التى لم يتوصل فيها الجدل النظرى الى أى نتيجة ، فالتساؤل عن العالم وهل هو مادى أو روحى ، والتساؤل عن الجبر أو عن الحرية ، وأيضاً التساؤل عن وحدة العالم أو كثرته ، نلاحظ أنها أمور يتمذر نسبة الصدق الى أحد جوانبها مالم يستند ذلك الى المنفعة . أما اذا تمذر تحكيم مبدأ المنفعة ، فعندئذ تتساوى الأطراف المتناقضة ويكون استمرار الجدل فيها مجرد عبث ومضيعة للوقت . وإذا أخذنا مثلاً مسألة التقابل بين الاتجاه المادى والاتجاه الروحى ، فسنرى أن الحكم المادى يقرر كلاً من التفتيتين ليس متناقضاً خصوصاً اذا اقتصرنا على النظر الى ماضى الكون ، ان يتساوى عندئذ ان نقول أن العالم قديم قدم المادة أو أنه من صنع روح الهية . أما اذا نظرنا فى الأمر نظرة مستقبلية ، فسنرى أن هناك فرقاً كبيراً بين الناديسية والروحانية وقتاً لمخيار المنفعة . ذلك أن بناقنا ليست حسية فقط ، فمن أعصق حاجات الانسان أن يكون هناك نظام للخلق الدائم . أما المذهب المادى الذى يجعل مسير الانسان متوقفاً على قوى كونية عمياء ، فإنه لا يعبر عن حاجيات الانسان الحقيقية . وفى هذا يقول وليم جيمس " ان العقيدة الروحانية فى شتى صورها من شأنها أن تنودنا الى عالم مليء بالوعود والأمانى ، بينما تشرب شمس المادية فى محيط من الحسرة وخيبة الأمل " .

وفىما يتعلّق بالفصل بين أنصار الحرية وأنصار الجبرية يرى وليم جيمس أن الاعتقاد

بالحرية مصدر قسوة وشجاعة لانه يتضمن امكانية الوصول الى الكمال بينما كانت المذاهب الآلية التي ترى في مسار الأشياء خضوعا للضرورة ، تزعم أيضا أن فكرة الاحتمال انما تنشأ من جهل الانسان . بأسباب أفعاله ، ومن هنا كان التقسيم عملا عشوائيا داخل طبيعة عمياء ، وعلى فكرة لا تستريح اليها النفس فيلزم بطلانها .

" والمنفعة الفردية " ليست هي معيار صدق الأفكار ، بل لا بد للفكرة الحقيقية من أن تتلاءم مع الأفكار السائدة والتي تثبت دوما أنها صحيحة . وهذا لا يعنى أن دائرة الاعتقاد مغلقة عند وليم جيمس ، إذ أن كل حقيقة تقبل التغير نظرا لاكتشافنا المستمر لحقائق جديدة ونظرا لإرادة الاعتقاد الموجودة فينا . وإرادة الاعتقاد هذه ليست شيئا آخر سوى رغبة وجدانية تتضمن عناصر اجتماعية . وهذا يعنى أن طبيعتنا غير العقلية تؤثر بشكل واضح في معظم آرائنا ومعتقداتنا .

والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات السيتافيزيقية . وعلى تجربة تتصف بالقلق حيال الآلام والشروع ، كما تبشر بالنجاة عنها بفضل مساعدة " قوة عليا " ، هذه القوة العليا هي موجود أعظم نشارك نحن بطريقة شمولية في وجوده وشره التجربة الدينية القداسة أى القسر الإرادى والمحبة والإيثار وعلى فضائل نافعة للأفراد والجماعات .

والعالم ليس خيرا محضا ولا شرا محضا ، بل هو حقيقة مرنة قابلة للتحسن . والتفائل الذى يدعو اليه جيمس ليس سوى نزعة أخلاقية تؤمن بإمكان التحسن .

والإله الذى نؤمن به ليس لها مشارقا ، لأن الإله الفارق لا يدخل فى علاقة مع الانسان . انه على الأخرى بمثابة الحقيقة الشاليسة الباطنة فى صميم الأشياء . والتول بالأحادية (أى الاعتقاد باله يتحد بالعالم) لا يتفق مع الحقيقة . لأن

الأحادية تميز بين الله باعتباره لا يتناهى والله باعتباره ضائعا للطبيعة ، أى تميز بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الوجودات المتناحية ، وتعتبر الكثرة مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى ذاتها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقية .

أن الاله الذى نحتاج اليه هو اله متناه ، وهو نفسه جزء من العالم ، تتوسط بين كماله وبين نقصنا درجات من الكمال متمثلة فى أرواح أخرى . وفى القول بالله متناه تفسير لامكان الشر ، وحافز للتعاون معه على تحقيق الخير ، وفتح الأبواب الحرية القائمة على الاختيار بين المسكنات .

تنعيم الذهن البراجماتى :

لقد كان الذهن البراجماتى من أطرف الذاهب النسبية حيال المعرفة فى العصر الحديث . وقد أخذ هذا المذهب عن كمنط الرأى الثائل بأننا نركب معرفتنا . كنا يمكننا أن نجد ه ضمنا فى مذاهب سابقة على كمنط عند برونافوراس - السونسطائى الذى يصرح بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا .

والواقع أن الحالة التى كانت عليها العلوم فى أواخر القرن التاسع عشر ، قد ساهمت الى حد كبير فى نشأة المذهب العلمى ونموه وتفرعه عند بعض معاصرى . ولهم جيس من أمثال نيتشة فى ألمانيا (١٨٤٤ - ١٩٠٠) ، وشر فى انجلترا (١٨٦٤ - ١٩٣٧) .

فى البيولوجيا ، تعلمنا نظرية التطور أن هناك ما يسمى بالسراج من أجل الحياة Struggle for life ، وأن أعضاء الكائن الحى المتطورة " تنيده " فى ذلك السراج . فإذا تحسن ذكاء الكائن مثلا امتدت قدرته على مجابهة المخاطر . ونحن هنا لا نبتعد كثيرا عن الفكرة القائلة بأن هناك تنابها بين الحقيقة truth وبين الفائدة أو النفع usefulness .

ويحملنا علم النفس بأن كل سلوك يهدف الى غرض ، وكل نشاط ذهني غائي ؛
وكذلك كان لتقدم الفروض Hypothesis في ميدان العلوم قرب : وأخر القسرن
التاسع عشر اكبر الأثر في تقدم البراجماتية ، فقد كانت قيمة الفرض تقاس بسدى
نفعه في تفسير الظواهر .

ولقد كان الخطأ الذي وقعت فيه المذاهب الكلاسيكية حيال مشكلة الحقيقة ،
انها كانت تتصورها على أنها نسخة طبق الأصل من واقع موجود من قبل مثل المثل
عند أفلاطون ، والأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت . فالحقيقة عندهم تنتسب الى
الماضي ، أما في الاتجاه البراجماتى ، فانها تتعلق بالمستقبل لأن الأفكار - كما
رأينا - توزن بميزان نتائجها لا بميزان البادئ ، التي اشتت منها .

ويمكننا ان نفهم - بناء على ما تقدم - التصريف الذي يضمه الفيلسوف الفرنسى
برتلو René Berthelot للبراجماتزم . يقول : " انها رومانتيكية نفعيية
Utilitarian romanticism .

أما انها نفعيية ، فذلك ظاهر من تقديرها لأهمية نتائج الأفكار وما يجب ان
يؤدى اليه التصديق بها من منفعة .

أما انها رومانتيكية ، فهذا ظاهر أيضا من اصرارها على الخصائص الديناميكية
للأشياء . وفي هذه النقطة كان وليم جيمس يصرح بأن : " الفكرة الصحيحة همسى
الذكورة (الديناميكية) التي تعمل " ، كما كان يحثنا دائما على البحث عن القيم
المادية (بل النقدية) لأفكارنا .

A true idea is an idea that works, and we must always see the
" cash-value" of our ideas.

ولم تبتعد براجماتية شلر Schiller كثيرا عن المفهوم الذى حدده جيمس (فعندما نكون حكما صادقا ، نحن الذين نحققه ونكسبه صفة اليقين) ، بيد أن شلر كان يزيد من تمسكه بالعنصر الاجتماعى باعتباره ضروريا فى تقرير الحقيقة ، وهو يقصد بالعنصر الاجتماعى الانفتاح والانسجام بين العقول المختلفة .

وقد شهدت البراجماتية ظهورا جديا فى أمريكا على يد جون ديسوى (١٨٥٩ - ١٩٥٢) فىنا عرف بالفرقة الادائية Instrumentalisme فالفكر فيها آلة أو أداة instrument ، تستخدم فى حل مشكلات الحياة العملية .

ونتساءل الآن : ما قيمة المذهب البراجماتى ؟ ألا تهدم فكرة الحقيقة لمجرد التول بأن قيمة الفكره تناس بنتائجها ؟

نحن نشعر عندما نحكم على قضية بأنها ساذقة أننا قد اثبتنا شيئا مختلفا عن كون القضية لها نتائج مفيدة . هذا بالإضافة الى أن حكم الحقيقة فى الاتجاه البراجماتى - وهو المنفعة التى تؤدىها الفكرة - لا نستطيع أن نطبقه على جميع القضايا . فقد توجد قضايا صادقة ، ومع ذلك لا نستطيع أن نجد لها نتائج مباشرة . وأحيانا نحكم بصدق قضية ثم يتبين لنا بعد مضي زمن طويل ما لها من نتائج دون أن نكون قد شعرنا بهذه النتائج فى أول الأمر . بالإضافة أيضا الى أن المذهب البراجماتى يخلط بين ارادة الوصول الى الحقيقة ، وهو مبدأ صالح فى ميدان الحياة العملية ، و ارادة الفصل فى الحقيقة ، وهو مبدأ يتمذرتقبوله فى مجال الفكر .

ومهما كان من شئ ، فانه لمن الصعب أن ننكر ما أسهم به البراجماتيون فى

مجال البحث عن الحقيقة . ويكفى أن نذكر أن " التجريبيية الأصلية " Radical Empiricism عند وليم جيمس قد نجحت في تبرير العلاقات الموجودة في التجربة (وعلى علاقات مثل : إذا ، ومع ، وواو المصطف) وعموما لم تنجح فيه المذاهب العقلية والتجريبية .

فالتجريبيون لا يرون في التجربة إلا أشياء متناثرة ليس بينها أدنى ترابط ، مع استغناء هيوم طبعاً الذي حاول أن يربط بين الأشياء المتناثرة بما أسماه *custom* والاعتقاد *belief*

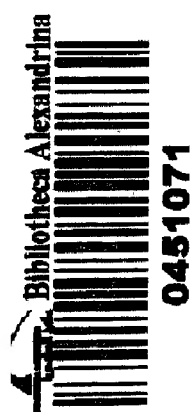
أما العقليون ، فمع اعترافهم ضمناً بأن لا وجود لعلاقات في التجربة ، يجعلون العقل هو منبع هذه العلاقات .

أما وليم جيمس فيعتقد أن العلاقات متضمنة في التجربة ، وأنها نشمر بها فيها . فنحن نشمر مثلاً بوجود علاقات بين الأشياء مثل الحلية والكيف والكم والاضافسة . ونلاحظ أن فكرتي عن الشيء والشيء نفسه — عند جيمس — ليسا حقيقتين مختلفتين بل حقيقة واحدة ، إذا نظر إليها من الناحية السيكلوجية كانت فكرة ، وإذا نظر إليها نظرية موضوعية كانت الشيء الفيزيقي نفسه . وهذا الرأي يحارض رأي التجريبيين الذين قالوا بوجود أفكار تنوب عن الأشياء أو ما يمكن أن نسميها تمثيلات . Representations

ومن مزايا المذهب البراجماتسي أنه ساعى في هدم المذاهب المثاليية المطلقة ، تلك التي كانت تخضع الواقع الخصب الى عدد من البادئ العقلية الجادة . كما أنه كشف عن الطابع الانساني للحقيقة ، فأتجه المفكرون المعاصرون الى التعلق بالملوس والتمدد ، وكل ما يمبرتنا في الحياة من ضروب القلق والصراع والمخاطرة .

مراجع في الاتجاه البراجماتي :

- ١ - الدكتور محمود زيهان : " وليم جيمس " ، دار المعارف بمصر .
- ٢ - يوسف كــــــــــــرم : " تاريخ الفلسفة الحديثة " ، دار المعارف بمصر .
- ٣ - الدكتور زكريا ابراهيم : " دراسات في الفلسفة المعاصرة " ، مكتبة مصر بالقجالة .



Bibliotheca Alexandrina



0451071